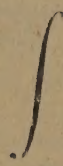
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE - DICIEMBRE

NUM. 48 1 9 5 6 VOL. 12

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

Menéndez y Pelayo y la verdad, por *Jesús Muñoz, S. J.* 387

Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana, por *Ramón Puigrefagut, S. J.* 411

El Liber "De unitate et Uno", por *Manuel Alonso, S. J.* 431

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS:

Cuestiones sistemáticas en torno a tres nociones de materia prima en el Corpus Aristotelicum, por *Luis Cencillo, S. J.* 473

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS.—*A. Antwiler:* Das Problen der Willensfreiheit.—*F. Puglisi:* La concezione estetico-filosofica di Giovanni Gentile.—*A. De Coninck:* L'Analytique transcendentale de Kant.—*J. de Tonquedec:* Merveilleux metapsyquique et miracle chrétien.—*L. Pereña:* Francisco Suárez: Guerra, intervención, paz internacional.—*E. Michel:* Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt, ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche.—*J. Pieper:* Grundformen sozialer Spielregeln, *A. Koch, A. Sancho:* Docete, VI. El hombre en la vida social. *P. Caba:* Metafísica de los sexos humanos.—*N. Petruzzellis:* Lineamenti di filosofia politica.—*A. Muñoz Alonso:* Valores filosóficos del catolicismo.—*U. Tavianini:* Una polémica filosófica del 800, T. Mamiani-A. Rosmini.—*Santo Tomás de Aquino:* Suma teológica. T. VI. *A. Niedermeyer:* Compendio de medicina pastoral 485

II. REVISTAS.—Estética. Psicología. Etica. Filosofía del Derecho. Filosofía de la Historia 500

Crónica 513

Libros recibidos 517

Indices del volumen 12 519

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipuzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1956:

España	89 pts.
Demás paises	4 dólares.
Número suelto	30 pts.
Número atrasado	35 pts.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

MENENDEZ Y PELAYO Y LA VERDAD

He dicho lo que es la verdad. La verdad sola me guiaba". Con estas sencillas palabras, escritas a los veintiún años, justificaba Menéndez y Pelayo su actitud en un escrito en el que un vecino suyo creyó hallar ocasión suficiente para dirigirle invectivas tan acerbas que, según don Miguel Artigas, "nunca ni en ninguna parte se le atacó de un modo tan crudo, tan violento y tan encarnizado" [1].

Aquellas frases, escritas por él con la espontaneidad con que brotan "las líneas que el viento se lleva y que su propio autor olvida", bien pudieran mirarse como el lema de su vida de sabio. Basta examinar cualquiera de sus obras con ánimo imparcial para quedar persuadido de ello. La seriedad propia de la realidad aparece con su peso en todas ellas. Con razón se ha dicho que en su inmensa producción "no hay una página baladí".

Esto en una obra gigantesca como la suya, realizada con rapidez fulminante, sería asombroso en cualquier autor. Pero el carácter excepcional se acentúa en quien dedicó la mayor parte de sus esfuerzos al estudio de las obras de pura invención y desahogo subjetivo, dotado además de un poder estético creador que hace florecer las materias más áridas, con la hermosura de las imágenes o el esplendor de la elocución. Y todavía es preciso reparar en su potencia de concebir por cuenta propia; en su innata disposición, inseparable de un riquísimo temperamento artístico, a vibrar con los más varios sentimientos; en su ductilísima flexibilidad para adaptarse a cuanto conocía y para asimilar lo que en ello encontrase de asimilable: dotes todas que invitan

[1] ARTIGAS, M.: *Un episodio desconocido de la juventud de Menéndez y Pelayo*. Santander, 1929, pág. 51.
Las palabras citadas de Menéndez y Pelayo son de un artículo suyo publicado sin duda en el periódico *El Aviso* (Santander, a mediados de septiembre de 1877). Cf. o. c., pág. 48.

a internarse por lo subjetivo o a mecerse en lo fluctuante. Aun en su gran obra dedicada a lo filosófico escoge lo estético, algo tan expuesto a apreciaciones subjetivas como el gusto. ¿Qué tan natural, según eso, como el que su pluma declinase alguna, y aun muchas veces, de la cerrada ruta de lo lógico a lo fácil de la mera inspiración literaria, errátil y amena? Sin embargo, no es así. De ahí que sea espontáneo el preguntarse cómo explicar su pasmoso avanzar certero por senda tan fácil de perder como la de la realidad objetiva.

Empresa digna la de descubrir la organización de aquella mente de la que brotaban sus obras, maravillosas en fondo, forma y mínimos detalles, como Minerva armada de la cabeza de Júpiter. ¿Qué categorías dinámicas, por decirlo con terminología al uso, eran las que constituían aquel poderoso mecanismo creador?

* * *

Sin la pretensión de trazar un plano oceanográfico de aquellas vastas y fecundas profundidades, tratemos de sorprender alguno que otro de sus rasgos característicos.

Entre éstos no sería aventurado presentar como el más eminente su culto a la verdad. La natural orientación de toda inteligencia hacia lo verdadero aparece en él potentísimamente robustecida por su extraordinario vigor intelecual. El espontáneo sentimiento de desagrado que causa lo erróneo conocido como tal, en él presentaba caracteres de horror. Por ello, a pesar de la natural bondad, su indignación toma aspecto implacable contra los que a su juicio falsean la verdad, por inculpable que sea de ello el autor y piadoso el título que a ello haya podido moverle. Su actitud a propósito de los principios estéticos enseñados por el P. Jugmann, aunque no se repita con muchos autores, puede ser indicio de su disposición reactiva ante lo que tenía por claramente erróneo.

Es natural, por lo demás, que cuando a ese mal intelectual se suma para disimularlo el sofisma, y el error es nefasto, el rayo de su cólera recuerde al de los antiguos profetas:

¡Y para enseñar estas infamias—dice refiriéndose al positivismo moral de Bentham, expuesto por Salas—, a cuyos autores hubieran expulsado de sus muros las antiguas repúblicas griegas como arrojaron a Teodoro el ateo, o como expulsó Roma a Carneades; para corromper en la raíz el alma de los jóvenes, haciéndoles creer que 'los términos *justo* e *injusto*, *moral* e *inmoral*, *bueno* y *malo*, son sólo términos colectivos que encierran la idea de *ciertos placeres* y de *ciertas penas*, fuera de lo cual nada significan'; para borrar hasta la última noción del derecho natural y entronizar el más

monstruoso egoísmo, sin reliquia de dignidad ni sombra de vergüenza, se invocaba, como siempre, la libertad de la ciencia! [2].

Así, como quien dice, de muchacho. En la cumbre de su madurez, dos años antes de su muerte, cuando el peso de su palabra era extraordinario, escribía al Prelado de Madrid-Alcalá adhiriéndose al mitín organizado contra la escuela laica:

"La escuela sin Dios, sea cual fuere la aparente neutralidad con que el ateísmo se disimule, es una indigna mutilación del entendimiento humano en lo que tiene de más ideal y excelso. Es una extirpación brutal de los gérmenes de verdad y de vida que laten en el fondo de toda alma para que la educación los fecunde [...]. Apagar en la mente del niño aquella participación de la luz increada que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; declarar incognoscible para él e inaccesible, por tanto, el inmenso reino de las esperanzas y de las alegrías inmortales, no es sólo un horrible sacrilegio, sino un bárbaro retroceso en la obra de civilización y cultura que veinte siglos han elaborado dentro de la confederación moral de los pueblos cristianos" [3]

Esa orientación hacia la verdad se mantuvo tenaz e indestructible en aquella mente. Factores de trascendental importancia en ello fueron dos: uno, prerrogativa de la verdad misma; otro, del sabio que con sincera modestia reconoce la propia limitación.

Ramón y Cajal en la última página de lo que pudiéramos llamar su testamento de sabio, explica que "a los ochenta años, las conversiones son imposibles; el cerebro ha cristalizado definitivamente en una estructura y una ideología invariables. De ser factible en el anciano publicista una crisis política, filosófica o religiosa (se citan algunos casos excepcionales), la situación moral y social que se crearía resultaría embarazosa y deprimente. Al cambiar de rumbo, se pondría en oposición consigo mismo y con su obra; contradicción equivalente a la pérdida de su personalidad y al desprestigio de su nombre" [4]

Al que desde su juventud ha profesado el culto a la verdad objetiva en todos los órdenes, ese trance demoledor no le amenaza. La verdad realmente permanece por siempre y, según la sentencia bíblica, "libra" al que la profesa.

Pero además Menéndez y Pelayo, sabio genuinamente sincero y

---

[2] *Historia de los Heterodoxos Españoles*, l. VIII, c. 3.°, III.OEN (sigla con que citaremos la Edición Nacional de las Obras Completas de Menéndez y Pelayo). Volumen XXXIX, pág. 131.

[3] El texto de la carta en *Menéndez y Pelayo y la educación nacional*. Instituto de España, 1939, págs. 9-11.

[4] RAMÓN Y CAJAL, SANTIAGO: *El mundo visto a los ochenta años*. 4.ª edición. Madrid, 1942, cap. 21, págs. 244-245.

por tanto modesto, vivió en habitual sumisión de sus opiniones a la verdad, dispuesto a retractarse de cuanto reconociese como erróneo y aun a renunciar a su satisfacción personal de presentar de manera propia los hallazgos de su investigación, descendiendo de su natural nivel de creador al de modesto ordenador de piezas de mosaico, cuando el respeto a la verdad lo exigía.

Mucho más había de quedar subordinado a la verdad todo otro interés. Alguien que estimaba sus obras como se merecían, doliéndose de que "en la *Historia de los Heterodoxos* tuviese una rica mina sin aprovechar" le propuso reeditase la obra ya agotada, en condiciones tan ventajosas como justas. La respuesta del sabio fué que su conciencia de historiador le obligaba a revisar con sumo cuidado aquel libro a base de sus nuevos conocimientos, antes de entregarle otra vez al público [5]. Y efectivamente hasta el año anterior a su muerte, veinte lo menos después de la propuesta del amigo, no dejó aparecer la segunda edición, ya "refundida" por él mismo. Unos meses antes de esa fecha escribía con su natural modestia a su gran admirador Farinelli:

"Estoy empeñado en la grande empresa de hacer una edición correcta y uniforme de mis obras revisadas y puestas al corriente en lo que yo alcanzo, y desde luego más limpias de yerros que en las impresiones fragmentarias" [6].

Es verdad que, en lo que humanamente cabe, la codiciada presa no defraudó a quien la persiguió tan tenazmente. Es un hecho que salta a la vista el contraste entre Menéndez y Pelayo y mil escritores, en concreto los autores de los ensayos tan en boga. En lo maravilloso del estilo, en cuyos valores eternos desaparece tal cual matiz de la edad del escritor o de la época en que escribía, y en la perfección estética, Menéndez y Pelayo no desmerece de ninguno y vence a innumerables. En la consistencia de lo que afirma, no es simplemente superarlos; hablando en términos de escuela diríamos que difiere de ellos específicamente. En aquéllos, cuando no ofenden por la arbitrariedad (a veces la auténtica "arbitrariedad del chiste" denunciada expresamente a otro propósito por Menéndez y Pelayo) [7], se reconoce lo más o menos feliz de su ingenio, su originalidad, el relieve dado a diversas perspec-

[5] Cf. SERRANO Y SANZ, M.: *Dos palabras acerca de don Marcelino Menéndez y Pelayo*, en Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 27 (1912), 224.

[6] FARINELLI, ARTURO: *En memoria de Marcelino Menéndez y Pelayo*. En la Revista citada en la nota anterior, pág. 10.

[7] En el *Prólogo a la edición española de la Gramática Elemental del Dr. Jorge Curtius*, 1887.

tivas. En Menéndez y Pelayo se acata la verdad. Lo demás se goza como los aromas y los sabores, que parecen encarnados en la sustancia vital de los manjares. Por eso aquellos libros, desflorados con avidez, no es raro que no tarden en fatigar y se caigan de las manos. Las páginas de Menéndez y Pelayo son, como lo afirmó él de las más ilustres del Príncipe de nuestros ingenios, fiesta del espíritu cuyas antorchas no se apagan jamás.

Cómo estaba su vista dirigida a la verdad, y con su vista todo su ser, lo manifiesta lo que hemos dicho. Cómo penetraba en ella su inteligencia nos lo descubre con sencilla naturalidad al señalar en la Introducción a la *Historia de las Ideas Estéticas* qué es lo que el crítico de arte debe encontrar en la obra literaria que examina.

"Detrás de cada hecho o, más bien, en el fondo del hecho mismo, hay una idea estética, y, a veces, una teoría o una doctrina completa, de la cual el artista se da cuenta o no, pero que impera y rige en su concepción de un modo eficaz y realísimo. Esta doctrina, aunque el poeta no la razone, puede y debe razonarla y justificarla el crítico, buscando su raíz y fundamento, no sólo en el arranque espontáneo y en la intención soberana del artista, sino en el ambiente espiritual que respira, en las ideas de cuya sabia vive y en el influjo de las escuelas filosóficas de su tiempo".

Ese plan exhaustivo de la investigación de la realidad, aplicado ahí a una materia determinada, ya se ve que ofrece un campo inmenso a la búsqueda intelectual.

En realidad, proporcionado a la extraordinaria potencia de quien lo proponía, sin otros límites ni de extensión ni de profundidad que los de la verdad misma que se trata de investigar. Sus líneas generales están tomadas de la esencia misma de la metodología críticocientífica, y por ello, con sustituir los tecnicismos literarios o estéticos por los de otro arte o ciencia, es norma de múltiples clases de investigación. El paso de la experiencia a la razón de ser íntima, y la determinación del influjo de las circunstancias y factores extrínsecos, elementos decisivos en toda investigación, están ahí perfectamente señalados.

Menéndez y Pelayo, limitado como todo mortal, nunca soñó en explorar por su cuenta todos los campos del saber. Pero la universal adaptabilidad del sistema de búsqueda de la verdad montado en su mente, aplicado como eficacísimo instrumento al servicio de una inteligencia extraordinaria, hace que en los múltiples terrenos a donde llega su mirada de sabio se imponga inmediatamente y sin esfuerzo ni alarde, con potestad de señor; hasta el extremo de que en sus monografías o escritos más breves sobre cualquiera de los temas por él estudiados, ten-

gan que reconocer los especialistas, si no la multiplicidad analítica y la elaboración de detalles, propias de los trabajos completos de un profesional, sí la justeza de apreciaciones, la penetración intuitiva, la profundidad y amplitud sistemática de visión enriquecida por mil relaciones con otros sectores del saber, caracteres que hacen a los respectivos técnicos justificar la realidad de la frase de Farinelli: "il suo lavoro era il lavoro di dieci accademe congiunte"[8].

Es claro que una inteligencia tal, así orientada, no podía menos de encontrarse repetidas veces con aquella verdad que constituye el substrato fundamental e insustituible de cuanto tiene consistencia en el ser: con la verdad metafísica; y su anhelo de armonía y unidad dentro de la multiplicidad tenía que satisfacerse singularmente en aquel centro donde todos los haces de luz de la realidad convergen, sin mezclar por ello ni confundir los matices de su inagotable y vistosísima gama. Así, efectivamente, las alusiones no como quiera, sino férvidamente entusiastas por lo metafísico, brotan de su mente como súbitas y ardorosas llamaradas cuantas veces la ocasión se presta a ello. Y esto, no ya en los que modestamente llama *Ensayos filosóficos*, que no son ensayos sino concienzudas monografías, sino en sus trabajos de historiador, desde los escaños del Parlamento, en sus escritos polémicos o en los discursos de circunstancias que él con su saber convertía en obras doctrinales; siempre, en fin, que la naturaleza del tema le ofrecía ocasión o que en la marcha de su pensamiento se interponía cualquiera de los errores filosóficos, positivistas, empiristas o agnósticos tan en boga.

* * *

Es natural que ese amor a la verdad sobre todo, incluyese una extraordinaria estima y respeto por el instrumento con que la verdad se

[8] FARINELLI, A.: l. c. pág. 10. Inesperada confirmación del juicio del docto hispanista italiano, aunque procedente de muy otra disposición de ánimo, la encontramos en unas frases de la Prof. de la Universidad de Berkeley (California), María Rosa Lida de Malkiel, que juzgando los seis volúmenes de la *Bibliografía hispano-clásica* de la Edición Nacional de las obras de Menéndez y Pelayo, al mismo tiempo que informa a los lectores de la revista internacional "Erasmus" (vol. 6, 1953, cols. 493-496; entonces en Basilea, actualmente en Darmstadt, Alemania) "del éxito logrado por el gran polígrafo en impresionar grandemente a los lectores esencialmente indolentes de su generación, y en halagar la vanidad y el sentimentalismo de los españoles de hoy"; después de no poner al contenido de la obra otros reparos que los inevitables en todo estudio de erudición a base del hallazgo de nuevos datos en fecha muy posterior a la de la composición de la obra, deja escapar esta significativa afirmación: "Menéndez y Pelayo escribió en sucesión vertiginosa series de monografías y compilaciones en campos del saber que fuera de España estaban divididos entre docenas de trabajadores especializados".

alcanza, por la razón. Quien busca y halla la verdad es la inteligencia, y, generalmente, más que por fulminantes intuiciones, por la marcha prudente y tenaz del raciocinio. Por eso el apasionado de la verdad tenía que serlo también de la razón. Y por cierto que los tiempos en que le tocó pensar eran propicios para que pudiese dar muestra de si la suya era justa y objetiva en sus apreciaciones.

El culto a la razón convertido en idolátrico y por lo mismo en manantial de arbitrariedades, llevaba al racionalismo, en su cenit en el siglo XIX, a renegar de cuanto superase la razón humana, y, pasando al racionalismo idealista, aun a empeñarse en destruir la realidad de cuanto no fuese la razón sola, reduciendo el mismo mundo material a meras apariencias, juegos de luz ficticiamente proyectados fuera de sí por la inteligencia, en cuyo único seno tenían su tenuísimo ser de realidades puramente intencionales. Contra la impiedad implicada en la negación de lo suprarracional humano surge bien intencionada pero inadmisible una excesiva desconfianza de la razón, cuya supuesta insuficiencia para alcanzar la verdad pretende suplir con la fe prestada al testimonio ajeno recibido por tradición. Por otra parte, los despreocupados de la impiedad racionalista, adversos sí a toda especulación metafísica pero de acuerdo con ella en renegar de cuanto no fuese puramente humano, y esto reducido al ámbito de lo inmediatamente perceptible por la experiencia interna o externa, se esforzaban en renovar todos los errores del materialismo en el monismo, inevitable consecuencia del positivismo y del agnosticismo en la era de los progresos de las ciencias experimentales. Por último, el futuro error del siglo XX, los vitalismos filosóficos e irracionalismos, cuyos gérmenes bullían amenazadores desde el siglo XVIII en la *Crítica de la razón práctica*, comenzaban a apuntar en los antecedentes del modernismo.

Encontrada confusión de tendencias, exaltadas unas por autores como Hegel, profundamente admirado por Menéndez y Pelayo, y que pudiera creerse que imperaba en el mundo de la inteligencia europea; otras, como el tradicionalismo filosófico, profesadas o miradas con predilección por creyentes insignes en el terreno del pensamiento y en el de la vida pública, como un Donoso Cortés o un Quadrado; algunas, finalmente, las psicológicoempíricas de la escuela escocesa, sostenidas por maestros de los que Menéndez y Pelayo se reconoció siempre dócil y adictísimo discípulo.

En tal cruce de peligrosos caminos, ¿por cuál optaría el jovencísimo pensador? Para responder a esta pregunta es interesante, ante todo,

conocer cómo veía él mismo aquel turbado panorama. Y no es difícil averiguarlo. La idea que de él tenía formada desde muy temprano la manifestó expresamente al hacer el *Examen crítico de la moral naturalista*, atento especialmente a lo especulativo, porque las orientaciones morales prácticas, de las ideas y los juicios intelectuales tienen que provenir. Así pues veía él el espectáculo ideológico de las últimas décadas del siglo:

"El momento es realmente angustioso para la vida del espíritu: por todas partes parece que se nos cierra el cielo; y la dignidad humana, rebajada y empequeñecida con esta continua y feroz campaña contra lo ideal, apenas encuentra refugio sino en los consuelos de un seudomisticismo vago, sin contenido y sin objeto, o en las negras cavilaciones del pesimismo, y en el opio enervante del nirvana búdico, que comienza a roer sordamente el árbol de la civilización europea, arrastrando los espíritus al quietismo desesperado, al tedio de pensar, a la abdicación de toda actividad y de la propia conciencia" [9].

En radical oposición contra tal actitud de desidia y no menos de desconfianza intelectual, resalta en su obra con singular relieve la convicción por el poder de la razón, y su defensa de ella contra toda actitud que coartase indebidamente sus derechos, cualquiera que fuese el pretexto que para ello se adujese o el modo mismo de hacerlo, explícito en el positivismo y los agnosticismos que niegan a la razón el acceso a la metafísica, implícito en el empirismo, materialismo o monismo que niegan lo metafísico por suponerlo quimérico por inasequible a la razón.

Fácil sería acumular pasajes demostrativos de esa actitud genuinamente racional. No es preciso, sin embrago, confirmar con nuevas citas de carácter exclusivamente filosófico las mencionadas más arriba, principalmente filosóficorreligiosas, contra los que niegan a la razón la capacidad de remontarse sobre lo natural y mucho más sobre lo meramente empírico. El espiritualismo filosófico y católico que informa toda la ingente obra del Maestro es un ininterrumpido alegato contra esa pretensión de privar al ser racional de sus más excelsas prerrogativas. Tan sólo, escogiendo entre mil, dos testimonios que con la máxima espontaneidad, saltan de su pluma. En un contexto de enérgica exaltación de lo empírico, dice entre las alabanzas a sus estimadísimos maestros escoceses, Hamilton singularmente, y a pesar del no siempre bien reprimido mal humor con que escribe en *La Ciencia Española* su *Contestación a un Filósofo tomista*:

[9] OEN, XLIII: *Ensayos filosóficos*, pág. 304-305.

"Creo que la mayor parte de sus resultados [los de la tendencia psicológica escocesa], como adquiridos que son por vía experimental, deben entrar en la ciencia; pero no creo, ni he imaginado nunca, que a esas observaciones y a esos análisis haya de reducirse la filosofía, y tengo por temeraria y ciega presunción la de aquellos pensadores del otro lado del canal de la Mancha, que no viendo ni en el mundo externo ni en el mundo interno otra cosa que hechos, abandonan toda investigación de los principios y de las esencias, mutilan al espíritu humano de sus facultades más altas y preciosas, y niegan el mundo ontológico o le declaran inaccesible al entendimiento humano, porque sus mezquinos medios de experimentación no alcanzan hasta él" [10].

Con igual espontaneidad y energía no menor llegaría más lejos en el discurso sobre Lulio, tenido en Mallorca:

"¿Cómo habían de comprender tales ideas [las filosóficas del iluminado mallorquín allí aludidas], y cómo no habían de calificarlas de visiones y trampantojos, el empirismo baconiano, el sensualismo del siglo pasado y el positivismo del presente, apegados a la rudísima materia [...]; y eso que ese ser incógnito [lo perceptible por la inteligencia y no por los sentidos] tienen un género de realidad tan vigorosa, que por un camino o por otro se impone a sus mismos negadores, los cuales, después de maldecir de la Metafísica, acaban por reconstruirla de nuevo, aunque de un modo burdo, con el nombre de *monismo* u otro análogo? Es evidente que todo hombre tiene la Metafísica en potencia, y que, dándose cuenta de ello, o sin dársela, nadie puede discurrir sino en una atmósfera metafísica, porque la razón humana es ávida de lo general, y en ello se complace, persiguiendo siempre la ley a través del fenómeno, el ser a través de las apariencias, lo permanente en el seno de lo transitorio" [11].

Tal era su noble y justa idea de la razón y tal su horror a la actitud de renegar de lo más genuino de ella.

Es natural que quien tan sólidamente y a basé de la evidente experiencia propugnaba el poder metafísico de la razón por llegar a lo universal, a lo permanente, a lo real, no pudiese estar nunca conforme con la actitud excesivamente recelosa del tradicionalismo filosófico. No desaprovecha las ocasiones de manifestar, no ya su disconformidad con él, sino los errores que encierra; y así es notable, dentro de su brevedad, el nutrido párrafo que a hacerlo ver dedica en su estudio sobre persona tan querida y admirada por él como Quadrado, por los resabios que de ese error existían en alguna obra de éste. Es sí de notar, en oposición con lo que le sucede al hablar de los errores empiristas o agnósticos, la moderación con que se refiere al error tradicionalista, cuyos representantes "fueron siempre fervorosísimos católicos", eso que expresamente nota en el citado estudio entre los males de tal tendencia, el gravísimo

[10] OEN, LIX: *La Ciencia Española*, II, pág. 152.
[11] Ibid., RAMÓN LULL, pág. 381-382.

con que "abrían un abismo insondable entre la fe y la ciencia" y lo estigmatiza en otra ocasión como "suicidio racional". Ni oculta tampoco su satisfacción de que esta alta estima suya de la razón, precisamente en el siglo del racionalismo sectario, lejos de incluir heterodoxia alguna, esté en perfecta conformidad con su fe católica.

Así la celebraba con persuasión de pensador y ferviente ánimo de católico en su discurso sobre *La Iglesia y las escuelas teológicas y filosóficas en España*:

"Débil lucecilla [es la] de la razón, que suele andar tan amortiguada entre nosotros por las nieblas que en el mundo derramó el primer pecado, pero de la cual no podemos decir mucho mal, puesto que al fin es 'impresión de las razones eternas, participación de la lumbre increada, similitud de la verdad eterna que resalta en nosotros', y (para decirlo todo en una palabra de Santo Tomás), 'potencia en cierto modo infinita para todo lo inteligible". "Que tan alto han puesto siempre la razón humana los doctores católicos, y si el nombre de racionalismo no estuviera ya profanado por execrable abuso, lícito nos sería afirmar, como quien afirma un lugar común, que la filosofía racionalista por excelencia es la filosofía cristiana, única que nos presenta el orden racional íntegro y no mutilado, única que abarca la totalidad de la conciencia, y que, por lo mismo que la concibe en su integridad, rechaza esos pobres sistemas que la niegan capacidad para lo absoluto, como si no la aquejase en todo momento la inextingible sed de las aguas que manan de la fuente de la vida, únicas que dan entendimiento de verdad y de hermosura" [12].

Pero su estima por la razón llegó más allá si cabe. El, que en psicología siente más que predilección verdadero cariño por la observación empírica de los procesos conscientes, con lo que cada uno descubra por sí lo que dentro de sí mismo está encerrado "antes de silogizar", es un exaltador de la manera Platónica y Hegeliana de proceder, que arranca de la más alta razón con una confianza casi sin límites en lo que su solo esfuerzo puede descubrir en el mundo inteligible.

Es, en efecto, un hecho, que se goza de celebrar el soberano poder de la razón que, anticipándose a la realidad, va fabricando sus conceptos como ideas ejemplares a las que la realidad misma tiene que someterse; porque "del conocer es lícito el tránsito al ser", y "todo lo que *debe ser*, es", que subraya él mismo enérgicamente.

¿Bordeamos el Hegelianismo? ¿el Ontologismo? ¿la arbitrariedad de entender la "potencia en cierto modo infinita", como realidad infalible y dominadora de la realidad hasta plegarla a sus subjetivas exigencias?

Contradictorio sería que quien con pasión de historiador y crítico

[12] OEN, XLIII. supra cit.: *La Iglesia y las Escuelas Teológicas en España*, páginas 286-287.

buscó siempre la objetividad de lo real, y a la verdad objetiva rindió todas sus conveniencias propias, tratase de erigir el criterio subjetivo en norma a que ajustar la realidad. Todo lo contrario fué su vida de investigador y aún de hombre. De ontologismo no creo que haya rastro en sus obras. Nada menos propicio a los sueños de tal orientación que su fidelidad a los principios de la escuela escocesa respecto del origen del conocimiento, y su constante atención como crítico e historiador, a lo concreto, circunstancial e individual de las cosas en sí mismas. Su admiración por Hegel no hay por qué disimularla; pero su apreciación de las grandiosas construcciones del mayor de los idealistas no deja tampoco lugar a duda: "La lógica de Hegel tiene un sabor panteísta, o más bien nihilista" y "la *idea* de Hegel, solitaria y próxima a la nada, es un sol que desparrama y quiebra sus rayos en un mar de nieve".

Nada por otra parte más ajeno al absolutismo idealista y en particular al hegeliano, para el que parece que cuanto brota de la mente del individuo es no sólo verdad sino toda la verdad, que la convicción tan objetiva, noble y modesta al mismo tiempo, que mantiene invariablemente Menéndez y Pelayo sobre la razón humana, nunca separado de la vía media entre la soberbia racionalista y el apocamiento del tradicionalismo filosófico.

Entonces, forzoso es preguntar: ¿en qué consiste esa afinidad de Menéndez y Pelayo con el idealismo, Platónico o Hegeliano, tan honrosa para la razón humana, que le reconoce derecho a preceder a la realidad, y tan cauta y sobria al mismo tiempo que evita todos los escollos de cualquier posible idealismo?

Sin pretender esclarecer todo lo que late en esa concepción, que su mismo insigne autor no creo nos haya dejado suficientemente precisada en todos sus detalles, es indispensable mencionarla, dada la gran predilección que por ella sintió como, a su juicio, suprema interpretación de la realidad, y también como española, como renacentista y como humana, porque españoles como Lulio y Fox Morcillo y el israelita nacido también en nuestro suelo, Judas Abarbanel o León Hebreo, fueron de sus más señalados representantes; porque, además de haberse despertado en los días del Renacimiento, no podía menos de decir bien con el criterio renacentista admirador de todo lo genuinamente clásico; y, en fin, porque su propósito era no dejar perder uno solo de los valores filosóficos de Platón y de Aristóteles, "polos eternos del pensamiento humano".

Efectivamente, el deseo por la "concordia platónicoaristotélica", el "armonismo", que pudiéramos llamar "ontopsicologismo", es aspiración de que da testimonio cuantas veces se le ofrece ocasión; la "idea" platónica, como idea, pura y abstracta, "desciende de su solio, y se concreta, determina y traduce en las cosas creadas, *informando* la materia y abrazándose con ella en lazo amorosísimo, y siendo lo único *real* en medio de la irrestañable corriente de lo pasajero y mudable". Así la *idea* platónica sería lo que diese lugar a la *forma* aristotélica, principio en cada ser individual y existente de lo que en él hay de consistente y firme.

Esto, aludiendo sólo a un pasaje, por lo que se refiere a procurar la concordia entre el pensamiento de los dos maestros griegos, en el que ya se insinúa la preeminencia que se reconoce a la idea y con ella a la razón general, aunque sin entrar en determinaciones que no eran del caso en una alusión meramente incidental. Oportunidad mucho más de su agrado la encuentra al disertar sobre Lull. Transcribamos sus vigorosas palabras:

"Pero la originalidad de Lulio y el verdadero alcance de su doctrina [...] consiste en [...] un principio tan recóndito y tan luminoso, que él solo bastaría para inmortalizar a su autor, como ha inmortalizado a otros, que antes y después de él le concibieron. Este pensamiento es sencillamente que lo real corresponde a lo ideal, y se fundamenta y explica por lo ideal; que las leyes del mundo objetivo son paralelas a las del mundo subjetivo; que de la idea se induce la realidad, o, más bien, que la idea es entidad realísima y fecunda; que los términos y las categorías lógicas no son abstracciones huecas, ni menos vana gimnasia o juego de palabras, sino que en ellas, como en espejo nitidísimo, se transparente algo real, permanente y eterno, como que son los mismos atributos del Ser y las perfecciones divinas, reflejadas y traducidas en el entendimiento: que del conocer es lícito el tránsito al ser; que todo lo que debe ser, es; y, finalmente, que a la antigua lógica *formal* aristotélica debe sustituir la Dialéctica platónica, la Lógica del Ser, una Lógica precursora de la de Hegel, aunque sin el sabor panteístico o más bien nihilista, que ésta tiene" [12].

Ya hemos apuntado que no hallamos fácil una exégesis completa de los pasajes de Menéndez y Pelayo sobre este oscuro y grave punto; pero, tenido en cuenta lo antes indicado sobre las tendencias erróneas afines, cuyos escollos él ciertamente evita, lo que parece vindicarse en este canto a la razón es su poder para que, a base de un conocimiento empírico mayor o menor, que el mismo Platón siempre supone en los previos pasos de conjetura, creencia y opinión (εἰκασία, πίστις, δόξα).

[12] OEN, LIX, O. supra cit., pág. 379-380.

se remonte, por el raciocinio o por la intuición intelectual (διάνοια νοησις) a conocer lo que en las cosas hay de más fundamental y excelente, su naturaleza, su esencia, perseverante en cada individuo en medio del fluir y desvanecerse de todas las modificaciones accidentales; y no sólo ella, sino la misma causa ejemplar a cuya semejanza ha sido formada cada una de las naturalezas que individualmente existen, causa ejemplar que no es otra que la idea divina de los respectivos seres. Alcanzado por la razón el conocimiento de estos arquetipos, de algo al menos de ellos, tras la penosa jornada de las hipótesis, sistemas, teorías, y de haberse librado de los errores con que muestra limitación tropieza tantas veces en esta marcha; como las leyes del conocer corren paralelas con las del ser, nada más natural que el que la razón, trabajando según sus propios cánones intelectuales sobre aquellos objetos por ella descubiertos e ignorados por la sola experiencia, pueda, aun sin necesidad de nuevas consultas a ésta, ir descubriendo cómo la realidad es en sí, y cuando halle como "verdad irrefragable" que a antecedentes de tal naturaleza *deben* seguirles determinados consiguientes, afirme que esos consiguientes les siguen, pues lo que *debe ser, es*. La ciencia deductiva queda así en la cumbre del saber, y a la facultad que la construye, la razón, le corresponde una primacía incomparable sobre todas las actividades empíricas, sujetas siempre al dato contingente y fugaz, desde el que aquélla, por su superior poder cognoscitivo se remonta al verdadero saber.

Por contraste con esta armonía entre el ser y el conocer, entre la realidad y la razón, fácil es suponer lo que Menéndez y Pelayo juzgaría de toda concepción que oponga entre sí a esos términos, y, contradiciendo a las leyes de la razón, pretenda ilógicamente afirmar lo que previamente hubiese negado. Tal actitud, típica en Kant respecto de la razón práctica en oposición a la pura, le merece juicios como el siguiente:

"Ni Bentham, ni Stuart Mill, ni Herbert Spencer, ni todos los utilitarios y empíricos juntos, han perturbado tanto los espíritus ni enflaquecido tanto la noción moral como el inconsecuente formalismo de las kantianos, que afectando sustituir una moral inmanente y autónoma a la moral heterónoma y trascendental de las antiguas escuelas, conservan, no obstante, y nada menos que con fuerza apodíctica, todos los postulados de la ética tradicional, salvo el dejarlos en el aire, como introducidos violentamente en el sistema e impuestos de un modo autoritario, que llega a degenerar en simbolismo místico. Después del degüello de entidades metafísicas perpetrado en la *Crítica de la razón pura*, Kant no podía afirmar ni la posibilidad ni menos la realidad del deber, ni legitimar el concepto de libertad más que como un tipo formal [...]: ley que a nada obliga, que carece de toda finalidad objetiva, llámese perfección, llámese

bien supremo, y a la cual, sin embargo, por extraña inconsecuencia, se le atribuyen los caracteres de imperativa y absoluta. [...] El formalismo moral *a priori* era una construcción quimérica que desgraciadamente, al hundirse, ha envuelto en su descrédito el de toda concepción idealista, siendo la causa más remota, pero quizá la más honda, de la angustiosa anarquía de la conciencia filosófica que hoy deploramos" [14].

Vigorosa confirmación *ab absurdo*, por las nefastas consecuencias, de la excelencia de la razón cognoscitiva.

De quien tiene de ella tan elevada estima y tan sólidamente confía en los resultados por ella definitivamente adquiridos, si además vive en una atmósfera intelectual saturada de independencia en el pensar, como era la creada en el mundo filosófico por el racionalismo y en el empírico por el materialismo científico, no estará de más preguntar qué actitud mental guardaría para la autoridad doctrinal meramente extrínseca.

Respetuoso habitualmente con el criterio ajeno, fuera de los casos en que la verdad le parecía pedir la intransigencia, era celoso de su independencia "por necesidad imperiosa de mi pensamiento, que [...] tampoco consiente en someterse dócil a lo que le repugna o a lo que no comprende" [15]. Con esa energía profesa su fe de pensador discutiendo precisamente con un escolástico.

¿Cómo se concilia esa gallardía intelectual con la sumisión incondicional que debe al fiel cristiano a las enseñanzas propuestas autoritativamente por la Iglesia? Desde luego, el principio fundamental y aun el todo de su actitud, lo tenemos estampado en su epílogo del discurso sobre San Isidoro. Estas son sus palabras:

"¿Quiera Dios que ese *ardente spiro* [que dijo Dante, de San Isidoro] continúe informando y vivificando nuestra cultura, y que aprendamos de San Isidoro a dirigir, como a último término, toda nuestra labor científica a la mayor gloria y exaltación del nombre de Cristo, a instaurarlo todo en ese nombre, a hermanar en estrecho y fecundísimo abrazo la ciencia sagrada y la profana, a no llamar ciencia a lo que no es más que deslumbramiento y trampantojo, y a no temer tampoco, con pueril y apocado recelo, ninguna verdad científica, ni estudio alguno que lo sea de veras; porque ¿cómo una verdad ha de ser contraria a otra verdad, ni una luz a otra luz? ¿Ni cómo ha de merecer nombre de ciencia la que se insurrecciona y levanta contra Dios, piélago inexhausto de luces y océano inagotable de verdades?" [16].

Sólo había que traducir esa sumisión a la autoridad divina, en rendimiento a quien en la tierra la representa, y precisamente con juris-

[14] OEN, XLIII, O. supra cit., pág. 306-307.
[15] OEN, LIX: *Contestación...*, pág. 156.
[16] OEN, VI: *Estudios y Discursos de Crítica histórica y literaria*. I, *San Isidoro*, página 118.

dicción sobre lo más independiente en todo ser racional y más que ninguno en el científico: sobre el pensamiento.

Las profesiones de fe en este sentido no se hacen desear en Menéndez y Pelayo. Ni las explícitas ni las implícitas. Recordemos una exhaustiva:

"Soy católico, apostólico, romano, sin mutilaciones ni subterfugios, sin hacer concesión alguna a la impiedad ni a la heterodoxia, en cualquiera forma que se presente, ni rehuir ninguna de las lógicas consecuencias de la fe que profeso".

Y las consecuencias eran que la libertad intelectual del pensador no tendría por qué sujetarse a la personal de doctor ninguno, por eminente y venerado que sea; pero a la de la Iglesia, sí. Y por eso, aludamos a su pública declaración en el Parlamento sobre la verdadera libertad de la ciencia: "Nosotros no queremos la absoluta dominación de la Iglesia en la enseñanza, como no sea para la continua vigilancia sobre el dogma". Reproducción casi literal de lo que años antes había escrito en los *Heterodoxos*, a propósito de las reformas docentes en España durante el siglo XIX: "Nadie más amigo que yo de la independencia orgánica de las Universidades. Nadie más partidario, tampoco, de la intervención continua y vigilante de la Iglesia en ellas".

En cuanto a su actitud de sumisión respecto de sus propias ideas personales, no pudo ser más perfecta. El testimonio de la "Protestación del Autor" al fin de su ingente obra de juventud, es admirable: "Todo lo contenido en estos libros, desde la primera palabra hasta la última, se somete al juicio y corrección de la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana, y de los Superiores de ella, con respeto filial y obediencia rendida". Y lo mismo vuelve a repetir en la edición segunda, el año anterior a su muerte.

Notable es, sin duda, que en siglo en que tan vigilante y aun severa tuvo que ser la Iglesia con las ideas de doctores católicos, no excluídos los eclesiásticos, no se encontrasen en los voluminosos tomos históricoteológicos de Menéndez y Pelayo, una sola sentencia en que poner reparo. Fruto realmente sazonado de un profundo saber teológico y filosófico, y de una conciencia de verdadero sabio católico a quien, por decirlo en términos clásicos, le era connatural tener "cautivado su entendimiento" para "sentir con la Iglesia".

* * *

Señalábamos al principio, como carácter primordial del pensar de Menéndez y Pelayo, su entrega a la verdad, y anotábamos poco des-

pués, la impresión de objetividad y realidad con que sus páginas se imponen. Claro que estas indudables apreciaciones no pueden pretender atribuirle una infabilidad que él sería el primero en rechazar con indignación, bien persuadido como estaba de la limitación de todo hombre, y en concreto, por su propia modestia, de la suya.

Nada de extraño tiene el que, con el progreso de la investigación positiva, y siendo numerosísimos los especialistas aplicados a examinar cada uno un fragmento de los sin número que forman el inabarcable itinerario recorrido por el gran sabio, vayan apareciendo detalles con que retocar su obra. Aun en el mismo orden especulativo, es natural que la asidua labor de pensadores modestos aplicados a puntos reducidamente circunscritos, señale aspectos o circunstancias en las que no reparase la atención del genio. Por eso, no sería difícil aludir a algún tema filosófico en que, al mismo tiempo que reconocer en lo dicho sobre él por Menéndez y Pelayo vastísimos conocimientos y portentosa penetración, se pudiese señalar la parte débil de algunas de sus razones y acaso la insuficiencia de la solución total del problema. Exponer esto parcialidad equivaldría a hacer ver en casos concretos hasta dónde quedó en ellos satisfecho su anhelo de verdad, y en qué punto de su avance intelectual se interpuso la inevitable limitación propia del hombre. Escoger para este examen un tema en que el efecto del corazón pudiese interferirse con el trabajo de la inteligencia, con riesgo de turbar la serena función cognoscitiva, sería de singular interés humano. Sin necesidad de entrar en un estudio detenido vamos a aludir a dos asuntos de esta clase.

El ardoroso afecto de Menéndez y Pelayo por lo que considera como genuinos valores nacionales, se deja sentir en cuantas ocasiones toca esos temas. Entre las figuras relevantes dotadas de aquel carácter, es una la de aquel a quien llama "prez la más alta de nuestra filosofía", tal que "dos o tres nombres hay que compitan con el suyo en la historia de la ciencia española, no hay ninguno que lo supere": "la gigantesca figura del gran polígrafo" Luis Vives.

Mas la filosofía de Vives, "el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa", aparte de no presentar un sistema filosófico completo, tiene, junto con la originalidad notabilísima de ser un precursor de Descartes y de Kant, graves y fundamentales defectos, inevitables en quien, después de lanzarse con excesivo arrojo a dudar, renuncia a perder toda certeza. Vives la salva en los "juicios naturales", entre los que cuenta el de la

existencia del Ente Absoluto. Y la seguridad irrefragable de tales juicios, ¿cómo la justifica? Razonando así: "No puede haber argumento más cierto de una verdad que el que todos juzguen así naturalmente de ella"; y tales son los juicios naturales: "suponerlos falsos valdría tanto como suponer que hemos sido creados capaces de inteligencia para que el error nos arrastrase siempre; que Dios es un engañador, y el fondo de nuestra naturaleza una monstruosa mentira" [17].

¿Qué juzga de esa definitiva razón Menéndez y Pelayo? Si por encima de todo otro respeto no pusiese el debido a la verdad íntegra, fácil le hubiera sido en su exposición prescindir del párrafo transcrito, último que dedica en aquel estudio a Vives, y por el que éste, más bien que predecesor del Criticismo o Escepticismo y mucho menos de Kant, temas de la disertación en que se le aduce, aparece diferenciándose de esas doctrinas. Sus analogías con el kantismo quedaban expuestas en las páginas anteriores. No tenía necesidad de ser él quien sacase a luz un dato fundamental tan poco favorable para su admirado filósofo. Sin embargo, la sinceridad y probidad científica no le permiten callar. La verdad sobre la filosofía de Vives aparecerá en su integridad con ese testimonio. Así pues, lo aduce. Pudiera al menos no criticarlo. Dice precisamente unas líneas más adelante, aludiendo al análogo error de Hamilton, que "aquí no se trata de discutir los puntos débiles del psicologismo escocés, sino únicamente de mostrar su absoluta conformidad con las ideas de Luis Vives en este punto capitalísimo". A pesar de todo, su lealtad no le permite omitir a continuación de las citadas frases de Vives, este comentario:

"Hay aquí, a lo menos en apariencia, un círculo vicioso indicado ya por Stuart Mill en su controversia con Hamilton, puesto que si el valor del testimonio de la conciencia depende de la veracidad del Creador, la afirmación de la existencia de éste no puede depender del testimonio de conciencia" [18].

Ciertamente que no emplea aquí Menéndez y Pelayo la energía de expresión espontánea en él otras veces, para poner de relieve tan grave error fundamental como el de asentar toda la construcción filosófica sobre un sofisma. Aun el reconocimiento del mismo, muy enérgico en otra ocasión, tiene aquí su atenuante en aquél, "a lo menos en apariencia". Diríamos que estas circunstancias del modo vienen impuestas por el

[17] Cf. *De Prima Philosophia*. I, y OEN, XLIII, *De los orígenes del criticismo y escepticismo*, 173.
[18] Ibíd.

afecto y extraordinaria estima al autor de quien se habla, ilustre por múltiples títulos. Pero, no obstante tan benignas formas, el núcleo de la realidad se muestra en su verdadera dureza, nada favorable "al gran filósofo de Valencia".

¿Que, atendida tal deficiencia, hubiera sido más exacto no tributar tantos elogios como filósofo al afeado por ella? No es otra la fundamental de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, en las que aparece tan funestamente de relieve, que no sería ésa la menor de las razones para la inclusión de la obra en el *Índice*, primero *donec corrigerentur*, y luego absolutamente. Y, sin embargo, los encomios que el filósofo francés ha recibido de propios como de extraños, ¿han sido menores que los dedicados por Menéndez y Pelayo a Vives? Bien pudiéramos decir que ese plebiscito universal de tantos doctos garantiza la fidelidad con que nuestro autor cumplió, aun respecto de su tan admirado Vives, lo prometido en las primeras páginas del estudio a que nos venimos refiriendo: "He de hacer constar que procedo con un fin enteramente científico, y que no trato de adular el sentimiento nacional con extravagantes paralelos, o con fábulas [...] Sé lo que debo a este ilustre auditorio [el de Académicos de Ciencias Morales y Políticas] y lo que me debo a mí mismo, como hombre honrado y sincero" [19]. Todavía, para mayor excusa del sabio en lo que hubiese de deficiencia, hay que notar otras palabras iniciales tan sinceras como las transcritas: "Entended que no os ofrezco más que un ensayo, con todas las limitaciones de tal; [...] un ensayo, además, trabajado en el brevísimo plazo que vuestro Reglamento tolera, deficiente en la investigación, pobre en el razonamiento, pobrísimo en el estilo" [20].

Claro que el estudio tan modestamente calificado por su autor, es abrumador. Mas, reconocidas las deficiencias que en él haya, como la que se trasluce en lo indicado, no será demasiada indulgencia el decir en su descargo, que aun la eminencia del genio apasionado por la verdad es, como humana, limitada. Y todavía podríamos añadir, que no es tanta la limitación que en ese mismo discurso le impida ratificar su incondicional adhesión a la verdad, de modo suficiente a subsanar cualquier posible defecto causado por el impulso afectivo.

Efectivamente, en el coronamiento de su valiosísima monografía, después de deplorar una vez más lo caótico de la esfera del pensamiento en la época en que escribe, al señalar el medio de remediar tan grave

[19] Ibíd., 33.
[20] Ibíd., 126.

mal filosófico, lejos de mencionar a los Vives y Sánchez, elogiados antes por su briosa originalidad en el pensar, proclama como sentencia definitiva que, para salvar la crisis de las ideas que atormenta al mundo desde el Criticismo de Kant, y llegar a la libre síntesis del espíritu que coordine lo experimental y lo metafísico, el camino que habrá de seguirse no será otro que "el ancho y triunfal del *idealismo realista*, idéntico en sustancia al que recorrió el genio semidivino de Aristóteles [21].

Observación parecida a la de estos pasajes sobre Vives pudiéramos hacer sobre los que se le dedican en la *Historia de las Ideas Estéticas*. La deficiencia del gran renacentista para la construcción positiva aparece allí claramente consignada después de los extraordinarios elogios con que se honra su crítica. En ambos casos, en medio de la atmósfera de afecto y extraordinaria estima hacia el polígrafo valenciano, un título definitivo acredita la objetiva consecución de la verdad en su panegirista: para conocer la adecuada realidad del admirable héroe, no es preciso acudir a otras fuentes. Los rasgos trazados por Menéndez y Pelayo, aunque espléndidos los de alabanza y sobrios y como con temor los de crítica, son lo suficientes para que el conjunto de luces y sombras sea el del retrato real. Y aun podría añadirse como nueva excusa del gran cronista de la Patria que, en días en que todo era desconocerla y denigrarla, no había por qué acentuar las tintas negras. Bastaba a la verdad científica que constasen.

Otro punto del mismo género, si bien mucho más trascendental, es su criterio sobre la libertad de pensar en España durante los siglos XVI y XVII, estando en plena actividad la Inquisición. ¿Se ofuscó en este asunto el penetrante historiador, turbado por su afecto a la tradición católica nacional?

A propósito de ello, Bonilla y San Martín, en su estudio *La Filosofía de Menéndez y Pelayo*, en el homenaje a su memoria de la citada *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, subscribe frases de Valera como las siguientes que, en el tema a que nos referimos, diríase que ponen el dedo en la llaga: "Por cima del patriotismo está la verdad [...] Podemos seguir a los señores Menéndez y Pelayo y Ortí y Lara, y hacer de un modo sofístico la apología de la Inquisición [...] Todas

[21] Ibid., 215-216.

las víctimas que hizo durante dos siglos, no equivalen al número de personas que perecen violentamente en el mismo período histórico y durante pocos años en cualquiera de las guerras religiosas de Alemania, Francia o Inglaterra; pero allí, por la lucha de fanatismo opuestos, nace la libertad, [...] aquí, con una comprensión larga, constante y sistemática, la libertad muere y el pensamiento se agosta y esteriliza" [22].

La fuerza que esta objeción, dada al público por el liberal Valera en 1880 como incontestable, hizo en el ánimo del atacado, lo revela suficientemente este párrafo pronunciado en mayo del año siguiente ante numerosa y selectísima asamblea de intelectuales nacionales y extranjeros, por Menéndez y Pelayo, en el sonado brindis del Retiro al celebrar el centenario de Calderón:

"En suma, brindo por todas las ideas, por todos los sentimientos que Calderón ha traído al arte, sentimientos e ideas, que son los nuestros, que aceptamos por propios, con los cuales nos enorgullecemos y vanagloriamos nosotros los que sentimos y pensamos como él, los únicos que con razón y justicia y derecho podemos enaltecer su memoria, la memoria del poeta español y católico por excelencia; del poeta de todas las intolerancias e intransigencias católicas; del poeta *inquisitorial* a quien nosotros aplaudimos y festejamos y bendecimos".

Así la actitud subjetiva. La razón objetiva, que le hacía mantenerse irreductible ante la dura impugnación de su profundamente respetado y admirado y entrañablemente querido D. Juan Valera, tuvo ocasión de darla de palabra años adelante, al enfrentarse en el Congreso con el propio Castelar: "Yo no acepto el derecho al error y al mal, sino el derecho a la verdad, el derecho a la ciencia".

De qué parte estaba la verdad no es difícil verlo. La libertad para la verdad y para la ciencia existían en todos aquellos países antes de las guerras de religión; lo que no disfrutaba de libertad, sino que estaba justamente sometido a razonable coacción, era el mal y el error. En cambio, la libertad sancionada en la paz de Westfalia y llevada luego sacrílegamente a la apoteosis en la Revolución francesa, fué la que atribuye igualdad de derechos al bien y al mal, a la verdad y al error. Cosa muy lisonjera ciertamente a la rebelde naturaleza humana, a la que tanto seduce el libertinaje.

Añadamos que tal adhesión de Menéndez y Pelayo a esta verdad y tan radical apartamiento de la posición opuesta, no tuvieron en él momento de excepción. Y con el tiempo, llegó a tener la extraordinaria

[22] I. c., pág. 73.

satisfacción de ver su tesis enérgicamente sostenida por quien debería haber sido el más fiero de sus impugnadores.

En estudio tan serio como el discurso repetidas veces mencionado, de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1891, diez años después del famoso brindis que tanto desagradó a Valera, precisamente cuando estaba consumada la evolución que se dice hubo en él durante la composición de la *Historia de las Ideas Estéticas*, cuyo último libro veía la luz ese año, da cuenta con verdadero regocijo a los señores académicos, de las afirmaciones que sobre la libertad de pensamiento acaba de estampar "autor tan pío y timorato como Ernesto Renan" en su especie de Testamento filosófico publicado en 1890 con el título de *El porvenir de la ciencia*. Limitándonos a tres frases extraordinariamente significativas, por venir tan *ab hoste consilium*, Renan, ya maduro, que reprende en su patria la falta de libertad interior para pensar, en contraste con la exuberancia de la exterior para difundir el pensamiento: "Ved a España, dice, ¿creéis que esta nación tan libre y tan filosófica en el fondo como cualquier otra, ha sentido nunca la necesidad de una emancipación externa? [...] Su libertad es enteramente interior". "Las ideas *verdaderas* y originales no piden permiso a nadie para salir a la luz". "Preocupémonos, pues, en pensar un poco más sabiamente, y preocupémonos algo menos de la libertad de expresar nuestro pensamiento. El hombre *que tiene razón* es siempre bastante libre" [23].

El examen interno de la posición de Menéndez y Pelayo demuestra que es la verdadera, al contrario de la de sus impugnadores. El examen externo nos ha dado más. Renan, que en toda su obra de pensador vivió del error y la impostura contra lo más sagrado, al permitir una vez que hable por su pluma el sentido común, lega a la posteridad el aforismo, aunque envuelto en sofismas, de que las ideas verdaderas, los pensamientos sabios, el tener razón es lo único que cuenta en la esfera de la inteligencia. Por tanto, el derecho y la libertad al error y al mal no son tales derechos ni libertades, sino la profanación de la libertad y el derecho. También esta vez, y mucho más magníficamente, si cabe, que en la antes examinada, en la sustancia y en los detalles, en la idea y en la proporcionada energía y esplendor de las expresiones, Menéndez y Pelayo logró plenamente la verdad.

* * *

[23] *L'Avenir de la Science*, págs. 358-369, y OEN, XLIII, 132-133.

Así la razón y la verdad en sus diversos aspectos y derechos. Pero la verdad puede decirse que nunca moró sola en el pensamiento del gran esteta. Siempre le acompañó el esplendor. La antigua definición de la belleza "splendor veri", la verdad resplandeciendo de modo que cause el elevado y desinteresado deleite estético, tiene cumplimiento en cada página de sus obras. Y esplendor que viene a hermosear a la [illegible] violencias, con maravillosa naturalidad. Bien puede decirse que nada hay calculado en la forma. No tiene olor a óleo lo literario en sus escritos. La difícil facilidad los anima constantemente. El acicalamiento rebuscado no existe en ellos. Las cosas aparecen magníficas y exuberantes o sobrias y exquisitas, como la materia lo va exigiendo, algo así como aparecen en la naturaleza. Tanto más sorprendentes cuanto que parecen nacidas sin esfuerzo, con el virginal encanto de la espontaneidad.

[illegible] qué atribuir esto? El hecho considerado en abstracto, como típico de la obra genuinamente artística, lo consigna el propio Menéndez y Pelayo hablando de una de las obras de Núñez de Arce, con ocasión de aludir al defecto opuesto. En la poesía la idea tiene que nacer con la forma que le preste esplendor.

"Si el poeta empieza por pensar discursivamente, y busca la forma luego, la forma se resentirá de frialdad, o se vengará enturbiando el pensamiento". "Es indudable, añade, que el poeta no *obedece* ni debe obedecer a pensamientos, sino a formas, y en eso se conoce el que Dios le ha hecho poeta, en vez de hacerle matemático o teólogo. Luego cuando el poeta se empeña en hacer carne un pensamiento, que ya por su propia virtud, misteriosa y calladamente, no se ha ido convirtiendo de larva en mariposa, la poesía desfallece, no porque se le escape la materia de entre las manos [...], sino porque se le escapa la forma o porque la forma no es íntima con el pensamiento, porque no se ha criado con él, o, mejor dicho, porque no han nacido los dos, como cuerpos gemelos, de un acto generador indivisible" [24].

Pero lo singular en nuestro caso es que siendo la labor del crítico opuesta a la del artista, Menéndez y Pelayo, al ir, guiado por la clarividencia ideológica, demostrando, interpretando y ordenando racionalmente, según dice el mismo de la obra del crítico, "lo que vió el poeta entre los esplendores de una iluminación cuasi estática", cumple esta tarea de cálculo y de trabajo árido realizando en ella una genuina obra de arte. Esto descubre un rasgo más de la potencialidad de su mente, otra de sus categorías arriba aludidas.

---

[24] OEN, IX: *Estudios y Discursos de Crítica histórica y literaria*. IV: *Don Gaspar Núñez de Arce*, págs. 347-348.

¿A qué virtud interna atribuirlo? Es esto cosa misteriosa, pues no basta que la inteligencia sea genial para que en su proceder sea artista, a pesar de ser indudable la intervención extraordinaria de la actividad típicamente intelectual en la creación de toda obra de arte, y sobre todo en la literatura, cuyo fondo lo forman las ideas, por muy espontánea que sea e inconsciente que parezca. Si la teoría de Filóstrato y Plotino sobre la fantasía concebida como facultad muy diversa y superior a la imaginación puramente sensible, respondiese a la realidad, ahí estaría la clave. Su misión sería aprovechar las formas y colores del mundo visible, para expresar más vivamente el mundo invisible de las ideas. Si tal facultad, esa "fantasía inteligible", existiese como distinta del entendimiento y de los sentidos internos, en nuestro sabio habría sido privilegiada. Sin embargo, esa potencia, orgánica por una parte y conocedora por otra de lo inmaterial, no resiste un serio examen filosófico.

La explicación verdadera tiene que consistir en lo que pudiéramos llamar, con término grato a nuestro autor, armonismo interno de aquella mente, en la que, por su poder intelectual innato, penetrante y multiforme, por el extraordinario enriquecimiento de su imaginación sensitiva y de su tesoro intelectual con ideas y formas, y por su educación clásica, perfectamente asimilada que le habituó a pensar ayudado de expresiones sensibles en perfecto acuerdo con las ideas, vino a serle natural el trabajar intelectualmente como escudriñador infatigable de la verdad recóndita, pero encontrando constante y espontáneamente puntos de contacto entre lo hallado por la inteligencia y el esplendor de las formas sensibles, con lo que su hallazgo de lo verdadero resultaba una creación de lo bello. Tal explicación, que parece la más razonable psicológicamente, viene a reconocer un nuevo timbre en la razón, tan estimada por el gran sabio: la clave de su perfección ideológica y artística a un tiempo, la daría a base de su maravillosa educación clásica y de su inmensa lectura literaria con un temperamento privilegiado para la emoción estética, el poder asombroso de su inteligencia en descubrir relaciones entre los aspectos bellos de lo sensible y las verdades inteligibles, poder típico, si alguno, de la razón.

No negaremos que en algunos momentos en que lo sutil y puramente inteligible, y, si se quiere, árido, de la verdad abstracta, exige un despego casi absoluto de lo sensible, aquel esplendor pueda dejar indecisos algunos contornos a ojos no hechos a morar en la esfera radiante donde vive el genio. Precisamente el mismo Menéndez y Pelayo, al elogiar los que considera grandes méritos estéticos del P. Félix en sus conferencias

de una de las cuaresmas en Nuestra Señora de París, sobre la belleza, reconoce que ni el estilo ni el fin de aquellas obras de oratoria sagrada permitían precisar y agotar todos los conceptos como lo exigiría un tratado científico. En algunos momentos, los párrafos densísimos de idea y de brillante exposición que Menéndez y Pelayo dedica a temas filosóficos, acaso ganasen en perfección ideológica si a ella se subordinase más la artística. Podríamos decir que en esas ocasiones se cumplía en él con más perfección de lo que correspondería a un puro pensador, lo que él mismo afirmó del genuino artista: "A los ojos del poeta la idea está implícita"; de ahí que por su expresión, encarnada en la forma, la verdad puramente inteligible puede aparecer algo empañada a quien la mira con ojos mucho menos penetrantes que los del genio que la intuyó.

JESÚS MUÑOZ, S. J.

Comillas. Universidad Pontificia.

IMPLICACIONES FILOSOFICAS DE LA RELATIVIDAD ESPECIAL EINSTEINIANA

El 18 de abril del pasado año 1955 moría en el hospital de la Universidad de Princeton, a la que estaba agregado como miembro y exdirector del *Institute for Advanced-Study*, Albert Einstein, a los setenta y seis años de edad. Con él pasaba a la historia una de las personalidades más típicas e interesantes, y a la vez más señeras y representativas de los últimos decenios, en cuyas vicisitudes y trastornos, luchas y progresos, dentro de los más variados campos —científico, social, político—, tan activo y preponderante papel representara, hasta afirmar su biógrafo Ph. Frank que "comprender a Einstein es comprender el mundo del siglo XX". Con él bajaba al sepulcro un físico verdaderamente universal—tal vez debería decirse el físico universal—; espíritu siempre abierto a todos los problemas, y deseoso de estudiarlos y conocerlos, como que apenas puede señalarse capítulo alguno de importancia en la física teórica, en què no haya dejado impresa su huella profunda y definitiva: ahí están los títulos de los 445 trabajos por él publicados desde 1901 hasta 1949. Con él desaparecía uno de los últimos grandes físicos vaciados en su juventud en los moldes que parecían eternos de la física clásica; en medio de la actuación profundamente revolucionaria impuesta por su genio y su época, ha conservado un fondo tradicional, que le hacía desear y pronosticar un futuro restablecimiento y triunfo de la continuidad y del determinismo físico.

El 26 de septiembre de 1905 veía la luz pública en los *Annalen der Physik* una memoria titulada *Zur Elektrodynamik der bewegter Koerper*, con la firma de A. Einstein, ingeniero de la oficina federal de patentes de Berna: era el acta de nacimiento de la *Teoría de la Relatividad restringida*. La relatividad *clásica*, formulada por Galilei y Newton, según la cual no es posible determinar por fenómenos mecánicos realizados en el interior de un sistema inercial su estado de reposo o de movimien-

to, era ahora extendido a toda clase de procesos físicos—ópticos, electromagnéticos, etc.—. Así, merced a hipótesis originales y atrevidas, trataba de superar la antinomia *éter inmóvil-éter arrastrado*, que parecían establecer de modo definitivo las delicadas e ingeniosas experiencias de Fizeau y de Michelson, y se ponía fin a las discusiones casi seculares acerca de la existencia y observación del llamado "viento de éter", iniciadas en 1818 por Arago. En realidad, contra lo que ofrece la primera impresión y asevera el juicio de no pocos autores, en la relatividad especial "no se trata en manera alguna de un acto revolucionario, sino de la evolución natural de una línea seguida desde hacía siglos" [1]; ella ha preparado el remate al monumento sublime del pensamiento, iniciado por Maxwell y Lorentz con su teoría del electromagnetismo [2].

A una primera reacción de estupor y de escepticismo en la generación madura, siguió bien pronto la aceptación sincera y aun entusiasta de sectores cada vez más amplios del campo científico. Es que la obra einsteiniana representaba un nueva tentativa de unificación entre las diferentes ramas de la ciencia física, a la que ofrecía—es frase de N. Bohr—"un grado de unidad y de armonía, jamás alcanzado hasta entonces en la concepción del mundo" [3]. Los fautores de la nueva teoría no dudaron en proclamar que lo que fueron en su día Galilei y Newton para la física clásica. Copérnico y Kepler para la astronomía, Gauss y Riemann para la matemática, esto mismo y tal vez más era Einstein para la física del siglo XX. Su relatividad especial, presentada como "la hazaña más magnífica de la física moderna" por H. Reichenbach [4], "debe ser considerada actualmente—a juicio de Planck—como posesión asegurada de la ciencia" [5], pues representa una orientación científica necesaria e imprescindible para el desarrollo científico de la humanidad. El genial iniciador de la mecánica ondulatoria L. de Broglie la califica de "obra admirable, comparable a las más excelsas que registra la historia de las ciencias, por ejemplo, a la de Newton; bastaría por sí sola para asegurar a su autor una gloria imperecedera" [6]. "Puede decirse con toda verdad —afirma el gran matemático H. Weyl—que sólo por la teoría de la re-

---

[1] EINSTEIN, A.: *Comment je vois le monde*. Paris. Flammarion, 1937, pág. 202.

[2] Tal es también el parecer de Max Planck: "De no oponerse a ello consideraciones de carácter histórico, no dudaría un instante en colocar la teoría de la relatividad dentro de la física clásica. Ella le ha puesto en cierto modo el remate y la corona". (*Vortraege und Erinnerungen*. Stuttgart, Hirzel, 1949, pág. 188).

[3] *Revue des Questions Scientifiques*, vol. CXX (1949, pág. 495.

[4] *De Copérnico a Einstein*. Buenos Aires, Poseidon, 1945, pág. 70.

[5] *O. c.*, pág. 311.

[6] *Savants et Découvertes*. Paris, Michel, 1951, pág. 311.

latividad alcanzamos por vez primera un conocimiento del todo conforme de la naturaleza del movimiento y del cambio en el mundo" [7]. Y M. Born, uno de los guías de la mecánica cuántica, termina su libro *Die Relativitaetstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen* con este juicio: "La teoría einsteiniana representa una orientación del espíritu que tiene por ideal el sano equilibrio entre fantasía libremente creadora, lógica crítica y paciente adaptación a los hechos" [8].

Sin embargo, como *teoría física* que es, la relatividad einsteiniana no puede, a juicio de muchos, aspirar a recibir algún día el refrendo definitivo de un *experimentum crucis* que le confiera absoluta certeza y necesidad; siempre restará abierto el interrogante sobre su compatibilidad con hechos o fenómenos físicos que en lo sucesivo puedan presentarse o descubrirse. De hecho, las ecuaciones de Lorentz, necesarias y suficientes para la invariancia de las leyes del electromagnetismo maxwelliano, son susceptibles de interpretaciones distintas de la dada por Einstein: ahí están para probarlo las tentativas de Whitehead, Pérez del Pulgar, Varcollier, Le Roux, y la recentísima del P. Abelé—por no citar sino las más conocidas—, encaminadas a dar una estructura más racional y más fácilmente aceptable a la doctrina relativista. Ni le han faltado a Einstein adversarios decididos y apasionados entre los científicos—baste recordar los nombres de Ph. Lenard y J. Stark, entre los físicos hitlerianos—; todavía hoy creen algunos que existe incertidumbre acerca del resultado experimental de Michelson-Morley, y acerca de la teoría de la experiencia interferencial. Empero, es contra el segundo principio fundamental de la teoría—el llamado *postulado de la constancia de la velocidad de la luz*—que los enemigos concentran preferentemente el fuego de sus críticas. Cierto que tan abierta oposición a la ley clásica de la composición de velocidades no podía menos de convertirse en verdadero escándalo para los espíritus crecidos en el ambiente de la física galileiana. Un juicio imparcial parece deber reconocer, con todo, que hasta el presente no ha podido señalarse contradicción alguna, ni en los elementos mismos de la teoría, ni en sus consecuencias.

* * *

¿Implicaciones filosóficas en la relatividad restringida?—Reina unanimidad perfecta acerca de la repercusión enorme que alcanzó la nueva

[7] *Espace, Temps, Matière*. París, Blanchard, 1922, pág. 190.

[8] Indicio fidedigno de la intensidad y extensión del movimiento intelectual provocado por la obra einsteiniana puede ser el hecho de que en 1924 se habían ya publicado acerca de ella no menos de 3.775 estudios.

doctrina en los medios *científicos*, hasta el extremo de que la memoria de 1905 representa el comienzo para la física de una nueva era, la era *relativista*, superpuesta cronológicamente a la era *cuantista*. Pero, ¿existe la misma uniformidad de pareceres al tratarse de la importancia de la teoría en el campo *filosófico*? Cierto que no. Hubo al principio, y sigue habiendo todavía, quienes le niegan todo valor y significado para la filosofía. Ya en 1913 escribía M. Brillouin: "No puede presentársela como una tesis filosófica que abre horizontes tan profundos como paradójicos acerca de nuestras nociones más fundamentales; no es sino una teoría física como las demás, y como ellas, transitoria" [9]. "Suponiendo la teoría ya en perfecto acuerdo con los hechos—juzgaba P. Rossi—, dista mucho de ser claro y reconocido su alcance filosófico" [10].

La negación de toda suerte de implicaciones filosóficas puede sostenerse en tanto que se considere a la relatividad como teoría física en el sentido de P. Duhem, el cual no veía en la construcción de semejantes sistemas otra cosa que un conjunto de ecuaciones algebraicas, cómodas para agrupar los hechos en leyes, pero cuyas relaciones con la realidad del mundo externo permanecen para nosotros envueltas en el misterio. "En esta interpretación—observa el prof. Masi—el principio de relatividad y toda la teoría relativista de Einstein, no indican la relatividad objetiva, sino que son suposiciones lógicas y matemáticas, que permiten prever las medidas efectivas y sintetizar en un esquema las leyes de la física. La relatividad no tiene entonces significado *ontológico*, sino sólo *fenoménico* y *sintético*" [11].

Es verdad que Einstein concibió al principio su sistema como un intento de captar los conocimientos físicos desde un punto de vista unitario, del que nada más cabía exigir, fuera de que la teoría estuviese en sí inmune de contradicciones; así su valor era puramente matemático o *formalístico*, como de mero artificio de cálculo. Más tarde, empero, desde que se esforzó por buscar y hallar comprobaciones experimentales, se propuso un objetivo más elevado, y pensó que el mundo estaba en verdad estructurado conforme a su teoría. Nadie puede con justicia echar en cara a él y a sus seguidores semejante intención; pues que en definitiva la ciencia está hecha para conocer lo real, y así no puede encerrarse de buena gana en una representación puramente algebraica de las cosas, las cuales permanecerían así para nosotros perpetuamente incomprensibles.

---

[9] *Propos sceptiques au sujet du principe de relativité. Scientia*, vol. XIII, pág. 24.
[10] *San Tommaso d'Aquino*. Milano, Vita e Pensiero, 1923, pág. 226.
[11] *Il significato della teoria della relatività. Euntes docete*, 1955, pág. 237.

Esto importa caer bajo el dominio de una u otra de las interpretaciones *filosóficas* de la realidad. Es lo que el mismo Einstein, que niega a su obra implicaciones metafísicas, parece reconocer al hablar—en el prólogo del librito *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitaetstheorie*—del "interés de la teoría, desde los puntos de vista científico y filosófico". En realidad, desde que lord Haldane en 1926 enaltecía la importancia filosófica de la relatividad, no han enmudecido las afirmaciones—con frecuencia exageradas—del alcance de la teoría bajo este respecto. Para S. Tolansky, por ejemplo, "ella ha revolucionado totalmente el moderno pensamiento científico y filosófico" [12]. "En la relatividad especial—a juicio de A. Sommerfeld—suprime Einstein la línea divisoria entre la filosofía y la física en el siglo pasado, y da al espacio y al tiempo un nuevo contenido" [13]. Y H. Reichenbach llega a estampar que "encierra más filosofía la obra einsteiniana, que más de un sistema filosófico", y que "puede ser llamada sistema filosófico" [14].

Nacida, como se ha dicho, de un *shock* epistemológico—el experimento de Michelson—, la relatividad especial conserva toda su innegable importancia para la *crítica de las ciencias*. No ilumina ciertamente la naturaleza metafísica, ni modifica el concepto *filosófico* del tiempo y del espacio, pero sí profundiza el significado de los conceptos *físicos* o empíricos de la mecánica. Después de romper con los hábitos pluriseculares de la mentalidad científica clásica, que con tanta facilidad como gratuidad creía reconocer en las nociones básicas de la física el carácter de lo *absoluto*, ha realizado, merced a análisis delicados y profundos, la *relativación* de los conceptos fundamentales de la cinemática y de la dinámica. Y pasando adelante en el estudio de las relaciones entre el observador y lo observado, llega a establecer nuevos *absolutos*, que ocupen el lugar de los antiguos, es decir, magnitudes físicas cuya medición conduce a resultados idénticos, sea cual sea el sistema inercial desde el que se efectúe la operación física.

Ya los postulados fundamentales afirman la existencia de dos invariantes o absolutos: la formulación de las leyes físicas y la velocidad de la luz. No sin razón propuso A. Sommerfeld cambiar el nombre de *teoría de la relatividad*, por el de *teoría de los invariantes*—*Invariantentheorie*—. Bajo este aspecto representa la nueva doctrina un paso importante en el proceso de desantropomorfización, esencial a la ciencia

---

[12] *Introduzione alla fisica atomica*. Torino, Einaudi, 1950, pág. 455.
[13] *To Albert Einstein's Seventieth Birthday*, en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*. New York, Tudor, 1951, pág. 99.
[14] *The philosophical Significance of the Theory of Relativity*. *Ibid.*, págs. 289, 293.

moderna, como ha señalado Planck en varias de sus conferencias científico-filosóficas. Y Born, después de haber declarado en su excelente exposición de la teoría, "que es ella ante todo un producto puro de esta tendencia que mira a librarse del yo, a escaparse de la impresión y de la intuición", concluye que "el resultado de la teoría de Einstein es la relativación y objetivación de los conceptos de espacio y de tiempo, y, por cierto, las más completas que puedan concebirse. Ella corona hoy el edificio de la imagen cósmica ofrecida por la ciencia" [15].

Ni dejan de revestir singular interés e importancia las consecuencias tocantes a la *filosofía de la naturaleza*. Tampoco aquí se trata de implicaciones metafísicas concernientes a las causas últimas extrínsecas del mundo corpóreo, ni a los principios últimos constitutivos del *ens mobile;* pero sí de aseveraciones de verdadera trascendencia acerca de elementos substanciales y cualitativos de primer orden en la estructuración del cosmos. Recordemos algunos. La existencia o no existencia del éter cósmico; la distinción o identidad entre el espacio y el tiempo; la realidad del movimiento absoluto o su eliminación de la imagen moderna del cosmos; la insuperabilidad de la velocidad de la luz, y su enlace con el problema de la acción a distancia; la trabazón entre la masa y la energía, y su mutua convertibilidad. Esta última relación, en particular, ha abierto insospechados horizontes y posibilidades, así a la ciencia y a la técnica —de aquí el desarrollo de la energética nuclear—, como a la cosmología, a la cual ha planteado interrogantes de suma gravedad acerca de la naturaleza de la energía, y su enlace con la masa y la materia, y acerca del problema filosófico de la relación entre el ser y el obrar, en especial de la substancia material. Semejantes cuestiones, al par que aseguran a la teoría einsteiniana una posición destacada con respecto a la filosofía de la naturaleza, representan en no pocas cosas una auténtica revolución en el campo del pensamiento científico.

En defecto de las consideraciones precedentes, bastaría para poner de relieve el valor *filosófico* concedido a la relatividad especial, la actitud frente a ella adoptada por los filósofos de los últimos decenios. Mientras los corifeos de ciertos sistemas la abrazaban con delirio, y buscaban en ella una base suficientemente sólida y exacta para sus tesis preferidas; la impugnaban otros con no menos ardor, hasta mirar los principios y resultados de ella como increíbles, "paradójicos, absurdos e incompatibles con la sana lógica o la sana psicología". Los filósofos del naciona-

[15] *Die Relativitaetstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen.* Berlín, Springer, 1920, págs. 4 y 5.

lismo y del racismo germánicos la motejaban de materialista y bolchevique, al paso que los pensadores marxistas rusos la tildaban de idealista y burguesa. El materialismo dialéctico, el subjetivismo neokantiano, el fisicalismo neopositivista, el relativismo filosófico, el realismo crítico, han conferido no pocas veces a la obra einsteiniana una interpretación metafísica, de la que ella parece ser del todo inocente. Es Bertrand Russell quien ha señalado muy bien esta ambigüedad: "cada filósofo ha sentido la tendencia—y esto no es raro con ocasión de una teoría científica nueva—a interpretar la obra de Einstein de acuerdo con su propio sistema metafísico, y a sugerir que de ella resulta un gran refuerzo para las ideas que el filósofo en cuestión ha sostenido hasta entonces" [16]. La culpa de semejante conducta y exceso debe también buscarse no pocas veces en el conocimiento superficial y aun falseado del meollo de la teoría, y en haberla estudiado en autores que—como acontece v. g. con Eddington y Weyl—son, en verdad, científicos eminentes, pero han teñido la exposición con su propia mentalidad filosófica.

* * *

Implicaciones epistemológicas.—La primera y más fundamental es la *relativación del concepto físico de simultaneidad.* La necesidad de suprimir la incompatibilidad aparente entre el principio de relatividad y la ley de la propagación de la luz—que resulta de la electrodinámica de Maxwell y de Lorentz—, condujo a Einstein a un análisis detenido de las nociones físicas de tiempo y de espacio. Y pues la duración se mide por el intervalo transcurrido entre dos simultaneidades, y la longitud por la distancia entre dos coincidencias contemporáneas, fué preciso someter ante todo a examen el concepto científico de simultaneidad. Es evidente—la inteligencia lo intuye—que se da en la realidad la simultaneidad que podríamos llamar *ontológica,* y que en ella no puede darse relatividad alguna. Otra cosa muy distinta acaece al tratarse de la simultaneidad *científica* o *física,* es decir, de la determinación u observación experimental de la contemporaneidad de dos sucesos. Desde luego, la simultaneidad de dos hechos que tienen lugar en un mismo punto es *absoluta,* es decir, apreciada como tal por todos los observadores desde sistemas inerciales; más aún, es éste un presupuesto tácito de la misma teoría de la relatividad. Es lo que más afirma Einstein: "la coincidencia

[16] En FRANK Ph.: *Einstein, sa vie et son temps.* Paris, Michel, 1950, pág. 364.

espacio-temporal de dos acontecimientos puntuales, es independiente del sistema de referencia, así como la no coincidencia; Bergson olvidó que la *coincidencia espacio-temporal* también tiene un carácter *absoluto* en la teoría de la relatividad" [17].

Pero si los sucesos se desarrollan en lugares lejanos entre sí, pues la luz o las señales electromagnéticas que nos lo comunican gozan de una velocidad *finita*, se comprende que podrán ser simultáneos para un sistema de referencia y no serlo para otro. Y pues el experimento de Michelson no permite la admisión de un sistema privilegiado, la simultaneidad en tal caso no podrá ser conocida con certeza, y así deberá ser definida por el físico mediante una definición *operatoria*, hasta cierto punto arbitraria. "Vemos, pues—escribe Einstein—, que no podemos atribuir al concepto de simultaneidad un significado *absoluto*, sino que dos acontecimientos que considerados desde un sistema de coordenadas son simultáneos, no pueden considerarse como tales, considerados desde otro sistema en movimiento con respecto al primero [18]. Hasta 1905 la simultaneidad física fué considerada como *absoluta*, pues, o se creía que la luz seguía propagándose con velocidad infinita—al principio—, o se juzgaba que todos los sistemas inerciales estimaban del mismo modo la simultaneidad que el sistema en reposo absoluto. De aquí la importancia excepcional de la duda einsteiniana sobre el carácter *absoluto* de la contemporaneidad, comparable—en opinión de G. Bachelard—con la de la duda universal de Descartes. "En la supresión de este dogma—de la simultaneidad absoluta—está, a juicio de Weyl, la gran conquista de Einstein para la teoría del conocimiento, y por esto su nombre debe ser colocado al lado del de Copérnico" [19].

La definición operatoria de simultaneidad, establecida por Einstein en su teoría, confiere al *tiempo físico o científico* el sello de la *relatividad:* la medida de una duración dada tendrá valores diferentes, según se realice desde el sistema inercial K, o desde K' en movimiento con respecto a él. Mientras el concepto de tiempo físico de la ciencia clásica se basaba en el postulado de que "el intervalo de tiempo transcurrido entre

---

[17] Así lo escribió el mismo Einstein al distinguido científico español Miguel Masriera, como puede leerse en A. EDDINGTON, *Nuevos senderos de la Ciencia*. Barcelona, Montaner y Simón, 1945, pág. 23.

[18] LORENZ-EINSTEIN-MINKOWSKI: *Das Relativitaetsprinzip*. Leipzig, 1920, pág. 30.

[19] El debate acerca de la simultaneidad, proseguido durante largo tiempo por Bergson, *Durée et simultaneité;* por Metz, *La Relativité;* por Maritain, *Reflexion sur l'Intelligence;* por Nordmann, *Notre Maître le Temps*, entre otros, ha vuelto a avivarse en algunos círculos con el intento de Q. Majorana de fundar la necesidad de una simultaneidad absoluta, mostrando que su negación conduce a contradicción.

dos sucesos es independiente del estado de movimiento o de reposo del sistema de referencia"; en la mecánica relativista existe una *dilatación* de las duraciones del sistema K' considerado en movimiento en cuanto medidas desde K considerado en reposo: el número de segundos contados desde K' con sus propios relojes será menor. En vez del tiempo *absoluto* —y por tanto *único*—de la física newtoniana, fundado en la creencia de la instantaneidad de la propagación de la luz, se presenta una pluralidad de tiempos *locales*, característicos de los diversos sistemas de referencia. Atiéndase, empero, a que el tiempo local einsteiniano no es un mero artificio de cálculo, como lo fuera para Poincaré y Lorentz, sino que—por usar la expresión del P. Selvaggi—se trata "de una relatividad *objetiva*, no debida a formas *a priori* del sujeto cognoscente, ni a la actividad creadora o formadora del espíritu, sino a las condiciones intrínsecas de la realidad física, a las leyes que regulan las acciones físicas y su transmisión a distancia" [20]. Es claro que todo esto deja en pie e intacta la doctrina común de los escolásticos acerca del tiempo *filosófico* o vulgar. Por otra parte, no faltan teorías y sistemas—recordemos los de Varcollier, Le Roux y Milne, por ejemplo—, que se esfuerzan en demostrar que es posible conciliar el electromagnetismo con la mecánica, sin abandonar las nociones clásicas de tiempo y espacio.

Lógica e inmediata consecuencia de la relatividad *temporal* fué la *relativación del espacio físico*, y la desaparición del *espacio absoluto* newtoniano. Es corriente considerar a Leibniz como precursor de Einstein en estos puntos. Para el filósofo del pluralismo monádico, en efecto, "el espacio es el orden de las cosas coexistentes"; como el tiempo no es más que "el orden de las cosas sucesivas". En Einstein se atiende además—y esto es propio del científico moderno—a la relación de lo observado con el observador, y así el espacio será para él "el orden distancial entre los cuerpos en cuanto medido por el físico". Y pues las fórmulas de transformación, base matemática de la relatividad especial, muestran que la distancia entre los puntos en que dos hechos acontecen simultáneamente depende de la elección del sistema de referencia, resulta que el observador que forma parte del sistema K estimará contraídas o acortadas las longitudes del sistema K' en la dirección del movimiento del mismo con respecto a K, siempre en el supuesto de que las reglas de uno y otro estén colocadas en dicha dirección. Las unidades de longitud, por tanto, incluyen, según su propia naturaleza, un

[20] *Problemi della Fisica moderna*. Brescia, La Scuola, 1953, pág. 88.

punto de vista, del propio modo que la imagen de un paisaje importa el punto de vista del observador; por esto se ha llamado a la relatividad einsteiniana *Standpunkt-theorie,* es un verdadero perspectivismo científico. "En ella—escribe Einstein—la contracción de los cuerpos en movimiento resulta sin necesidad de hipótesis alguna especial—sea acerca de las propiedades del éter, sea acerca del viento de éter, sea sobre la existencia misma del éter—de los dos principios fundamentales de la teoría. No es el movimiento en sí mismo el que determina esta contracción, sino el movimiento con relación a un sistema escogido" [21]. "La contracción—reconocía Minkowski en su famosa conferencia del 21 de septiembre de 1908, en Colonia—no debe ser considerada como una consecuencia de las resistencias del éter, sino puramente como un presente de lo alto, como un atributo inseparable del movimiento" [22].

La sujeción de la mecánica relativista a las ecuaciones de Lorentz, que aseguran la invariancia de las leyes del electromagnetismo, y formulan la compatibilidad de los dos postulados fundamentales de la teoría, importa no sólo la *relativación* de los conceptos físicos de *longitud y duración*—correspondientes respectivamente a los de espacio y de tiempo—, mas también la de las demás nociones de la *cinemática* de ellos derivadas—*velocidad, aceleración,* etc.—. En especial, para el físico, a quien interesa únicamente lo medible o medido, en cuanto tal, sólo tendrá sentido el *movimiento relativo*: en rigor este concepto quedó ya relativado antes que ningún otro, al fracasar los intentos para reconocer el llamado "viento de éter". Como es obvio, los postulados einsteinianos han exigido asimismo la relativación de los conceptos físicos de la *dinámica* clásica, al aparecer que la noción científica de *masa* no es en modo alguno *absoluta.* En la física relativista la fuerza, el impulso, la energía, aparecen con valores diversos según se miran desde sistemas de referencia en reposo o en movimiento relativo. Así se ha puesto de manifiesto el enlace íntimo del impulso y de la energía, de las intensidades de campo eléctricas y magnéticas, de las fuerzas electrostáticas y electrodinámicas, de la masa inerte y de la energía; con lo cual ha disminuído el número de las nociones independientes y de las ecuaciones fundamentales de la física.

* * *

[21] *La théorie de la relativité restreinte et generalisée.* París. Gauthier-Villars, 1921, página 46.

[22] LORENTZ-EINSTEIN-MINKOWSKI: *O. c.,* pág. 61.

Implicaciones cosmológicas.—Entre las conclusiones tocantes a la estructura o modo de ser fundamental del universo físico, y por lo mismo de interés para la *filosofía de la naturaleza,* que se ha creído poder deducir de los principios de la teoría einsteiniana, abundan las que lo han sido ilógica y arbitrariamente. Son las paradojas y antinomias que tanto contribuyeron a que durante algunos años gozase la relatividad del favor aun de las masas. Mencionemos las más conocidas. La prioridad y la posterioridad están destituídas de valor objetivo, de suerte que un suceso puede decirse con igual derecho anterior y posterior a otro según el tiempo; existe reciprocidad del movimiento y del reposo entre dos observadores cuya distancia o relación de posición se cambia, de modo que a voluntad puede uno de ellos decir que se mueve o que está quieto; una misma longitud o duración puede con la misma razón ser llamada mayor o menor que otra; el observador en viaje vive menos rápidamente, y por tanto envejece con más lentitud que el que está en el sistema de reposo—paradoja de los dos gemelos o del hombre encerrado en el proyectil—. La confusión o el error nacen, en éstas y otras proposiciones parecidas, de no tener bien fijo y claro ante los ojos el sentido y alcance de los términos y de las afirmaciones de la teoría, la cual atiende a la determinación o medida, no a la misma realidad; el antes y el después, el movimiento y el reposo, etc., no pueden a las veces ser conocidos por el observador, pero esto no significa que no estén en sí determinados. Ni están del todo inmunes de culpa en este confusionismo los grandes físicos relativistas; con frecuencia el mismo Einstein, Weyl, von Laue, por ejemplo, hablan de manera como si empleasen los términos o locuciones en sentido, no científico, sino filosófico.

Una de las implicaciones cosmológicas más básicas y audaces, es indudablemente la tocante a *la existencia del éter.* Toda vez que según la experiencia de Fizeau, el éter no es arrastrado por los cuerpos en movimiento, al paso que conforme al experimento de Michelson-Morley no puede permanecer en reposo, concluye Einstein que *no puede existir un éter luminico,* como medio de propagación de la luz y como expresión de un sistema inmóvil de coordenadas. "Hoy debemos mirar la hipótesis del éter como un punto de vista ya pasado de moda", aseveraba en 1909 en Salzburg [23]. Años más tarde, ya en Princeton, suaviza un tanto la expresión: "Después de experiencias tan desgraciadas—es-

[23] *Physikalische Zeitschrift,* vol. X (1909), pág. 817.

cribe—ha llegado el momento de olvidar del todo el éter, y de esforzarnos en no pronunciar jamás su nombre" [24]. Se contenta, pues, con prescindir de él. En rigor, ha introducido el mismo Einstein en su relatividad generalizada un *éter cósmico* o *espacio físico*, al atribuir al espacio propiedades físicas. "El campo gravitatorio, dice, es un estado del espacio, que determina a la vez la gravitación, la inercia y la métrica" [25]. Lo que debe quedar arrinconado en la doctrina einsteiniana es el éter electromagnético de Lorentz, soporte de las ondas que en la teoría hasta entonces admitida constituían la luz; substancia material dotada de inmovilidad y de identificabilidad de sus puntos. Para Einstein, en consecuencia, la luz se propagará por el espacio vacío en forma de partículas en movimiento, los llamados *fotones* o cuantos de luz, cuya velocidad alcanzará el mismo valor, cualquiera que sea el sistema inercial desde el que es medida.

En este postulado, combinado con el principio de relatividad, pretenden hallar apoyo cuantos—y son muchos—atribuyen a la velocidad de la luz el carácter de *velocidad-límite*, de forma que ninguna acción en nuestro cosmos pueda propagarse más rápidamente que ella, y así piensan establecer la imposibilidad física de la *acción a distancia*. En realidad, la teoría matemática conduce a una fórmula de composición de movimientos, diversa de la mecánica clásica, y que permite obtener la del arrastre etéreo de Fizeau; según ella, en las condiciones de la relatividad especial, c representa un valor tope para las velocidades. Es verdad que algunos físicos, como Chwolson y Pérez del Pulgar, han creído poder señalar velocidades superiores a c en ciertas experiencias y fenómenos, por ejemplo, el de la refracción anómala. Brillouin, insigne físico antirelativista, escribía en 1913: "No creo ser el único que rehusa un carácter intuitivo a la hipótesis de que la velocidad de la luz no puede ser superada, o aún alcanzada, por móvil u onda alguna. Para admitir tal límite sería necesario que se me probase que no es posible evitarlo" [26]. En oposición a esta idea, no duda Reichenbach en afirmar: "Una contradicción en la teoría de la simultaneidad de Einstein, es algo que resulta imposible tan sólo si no existen señales que viajen con más rapidez que la luz. Se trata de la afirmación más importante de la teoría; pero ¿estamos seguros que no se dan

---

[24] A. EINSTEIN-L. INFELD: *L'évolution des idées en Physique*. París, Flammarion, 1938, pág. 172.
[25] *Die Naturwissenschaften*, VI (1918), pág. 701.
[26] *L. c.*, pág. 25.

semejantes señales? ¿No nos esperarán sorpresas en lo futuro en este punto?... Por dispuesto que esté el físico a admitir la posibilidad de cualquier sueño técnico en lo porvenir, no puede aceptar este sueño, y debe responder con un rotundo *imposible*" [27]. Por lo que hace a los fenómenos antes aducidos, han sido explicados por otros físicos sin necesidad a acudir a una velocidad superior a la de la luz, dentro de las condiciones de la relatividad especial.

Y ¿qué decir de frases como éstas: "la *estructura topológica* o unicidad serial del tiempo ha sido definitivamente eliminada por Einstein"; "será siempre posible invertir *la relación de antes y después* entre dos sucesos, eligiendo una velocidad apropiada para los sistemas"; "si de dos sucesos, por ejemplo, el uno es para mí *causa* del otro, para un segundo observador *el efecto podrá ser anterior a la causa*, ya que todo es relativo en la sucesión temporal"?... De la relatividad de la simultaneidad se desprende que para observadores en diverso estado de movimiento pueden invertirse las relaciones de pasado y futuro, de modo que el orden temporal se estime invertido. Mas esto no significa en manera alguna que en la *realidad objetiva* la sucesión de los hechos no esté determinada en sí misma. Más aún, si atendemos a la representación geométrica en el continuo espacio-temporal de Minkowski, aparecen perfectamente definidos un pasado y un futuro *absolutos*, con lo que queda suprimido todo peligro de alteración en la estructura topológica del tiempo, siempre que se trate de sucesos directamente comprobables. La inversión posiblemente observada de la serie temporal de dos hechos tiene también en la relatividad una importante limitación: dos sucesos, de los que el uno es objetivamente *causa* del otro, no pueden en ningún sistema de referencia permutar su sucesión temporal. Así lo demuestra el cálculo matemático, puesta la velocidad de la luz como velocidad máxima para las acciones físicas [28].

Asimismo se ha repetido y estampado hasta la saciedad: "Einstein ha demostrado que no existe el *movimiento absoluto*"—en la relatividad

---

[27] *O. c.*, pág. 86.

[28] La importancia del enlace causal en la estructura topológica del tiempo, dentro de la relatividad einsteiniana, ha sido con frecuencia exagerada. "La crítica de la doctrina relativista del tiempo ha descubierto que es la noción de causalidad, de conexión causal de todos los sucesos, la que está subyacente al orden temporal... Simultaneidad significa exclusión de concepción causal; sucesión temporal, por el contrario, equivale a concatenación causal". Así H. Reichenbach en *Atome et Cosmos*, París, Flammarion, 1934, páginas 44 y 50. Para el físico neopositivista, fiel al principio de verificabilidad, estas y semejantes aserciones, lejos de ser exageradas y falsas, no son más que enunciados diversos de su noción de causa y causalidad.

especial se trata del movimiento rectilíneo y uniforme—. En su memoria de 1905 leemos: "esta imposibilidad de hallar un sistema *absolutamente* en reposo, al que referirse para determinar el verdadero movimiento de los cuerpos, parece conducir a la hipótesis de que al concepto de *reposo absoluto* no corresponde ninguna cualidad de los fenómenos, y esto no sólo en la mecánica, sino también en la electrodinámica". Y en el libro "*L'évolution des idées en physique*", compuesto en colaboración con L. Infeld, dice: "por movimiento de un cuerpo entendemos siempre su cambio de posición *con respecto a otro cuerpo;* es por tanto contrario al sentido común hablar de movimiento de un sólo cuerpo" (página 207). Pero esto importa, como se ve, una hipótesis, una definición, no por todos admitida. Lo cierto es que una serie de delicados experimentos, escalonados a lo largo del siglo pasado y principios del presente, demostraron que no era posible determinar un movimiento rectilíneo y uniforme *absoluto,* es decir, referido a un sistema privilegiado. Como tal se consideraba el éter lumínico o electromagnético en su última y más acabada elaboración teórica, la de Lorentz, que la había despojado de todas las cualidades paradójicas, para conservarle sólo la *inmovilidad,* con lo cual venía a constituir para el físico un verdadero *espacio físico absoluto.* Arrinconando este éter, quedaba sin sentido *para el físico,* la noción y el problema del movimiento y del reposo absolutos; no así, empero, *para el filósofo,* que podrá considerar tal vez el movimiento sin relación a otro cuerpo, y así proseguir la discusión, ya plurisecular en la escolástica, acerca de este punto, sobre la base de doctrinas diferentes sobre el lugar y la ubicación.

Mayor agitación y revuelo promovió en los medios filosóficos y científicos la llamada *espacialización del tiempo,* otra pretendida consecuencia de la doctrina einsteiniana. En su afán por realizar lo más plenamente posible el ideal cartesiano de la geometrización de la física—así han pensado no pocos—; llegando a reducir a mera modificación de la estructura del espacio la materia y la energía, la inercia y la gravitación, ha comenzado Einstein ya en su teoría restringida por *reducir el tiempo a espacio.* Tal ha sido el gran escándalo relativista para los filósofos temporalistas, a la cabeza de ellos H. Bergson. Y con fundamento, si se atiende a la exposición y juicio que de este punto han ofrecido científicos y filósofos como Sommerfeld, Cassirer, Weyl, Eddington, Maraigs, Cunningham y otros... De hecho, al integrar formalmente H. Minkowski la obra que su discípulo había ya bosquejado del todo en sus grandes líneas físicas, llegó a la expresión en el continuo tetradi-

dimensional *espacio-tiempo*—o *cronótopo*, vocablo usado ya por Gioberti—, del intervalo entre dos sucesos; en ella el incremento del tiempo juega *en apariencia* un papel idéntico al de las tres coordenadas espaciales. En realidad, empero, la coordenada temporal está multiplicada por la *unidad imaginaria;* en consecuencia, no puede hablarse de cuatro coordenadas homogéneas, ni afirmarse la absorción del tiempo por el espacio. Es verdad que Minkowski, en su discurso en el Congreso de naturalistas alemanes, pudo dar lugar a semejantes erradas interpretaciones, al aseverar que "en adelante el tiempo en sí y el espacio deberán ser degradados hasta no representar más que sombras, ya que sólo una especie de unión de los dos deberá conservar su independencia" [29]. Mas esto sólo podía significar la imposibilidad para lo futuro de aislar las medidas del espacio de las medidas del tiempo: haber establecido esta *unidad formal* es—a juicio de muchos—el *punto esencial* de la relatividad restringida. "Si se quiere poner ante los ojos con una palabra el contenido *positivo* de la relatividad especial—así se expresa Plank—, podríase tal vez señalarlo como la fusión de espacio y tiempo en un concepto *unitario*. No como si espacio y tiempo fuesen enteramente de la *misma especie*, sino a la manera, por así decirlo, como un número real se junta con otro imaginario para formar el concepto unitario de número complejo. Considerada desde este punto de vista, la obra de Einstein representa para la Física lo mismo que Gauss realizó para la matemática en el siglo último" [30].

Verdadera y trascendental importancia, lo mismo para la filosofía de la naturaleza y la física teórica y experimental, que para la técnica y aun para la suerte de la humanidad, ha venido a alcanzar el *enlace entre la masa y la energía*. "Einstein—dice Born—ha designado esta ley de la inercia de la energía como el resultado más importante de su

---

[29] LORENTZ-EINSTEIN-MINKOWSKI: *O. c.*, pág. 54.

[30] *Das Weltbitd der neuen Physik*. *O. c.*, pág. 212. Por lo que hace a Einstein, bueno será observar que, si al principio asentó que en la física relativista "el *devenir* en un espacio tridimensional se transforma en alguna manera en un ser en un mundo de cuatro dimensiones" (LORENTZ-EINSTEIN-MINKOWSKI, *o. c.*, pág. 56), en las conferencias de Princeton (1921) aseveraba: "La indivisibilidad del continuo tetradimensional de los sucesos no implica en modo alguno la equivalencia de las coordenadas espaciales y la coordenada temporal; al contrario, hay que recordar que esta última está definida físicamente de modo del todo diverso que las coordenadas espaciales" (EINSTEIN, *Il significato della Relatività*, Torino, Einaudi, 1950, pág. 40). Y en 1928 afirmaba todavía más claramente: "El tiempo y el espacio están fundidos en un mismo y único *continuo*, pero éste no es isótropo. Los caracteres del elemento de distancia espacial y los del elemento de duración quedan distintos los unos de los otros, y esto aun en la fórmula que da el cuadrado del intervalo de universo de dos sucesos infinitamente próximos". (*Revue Philosophique*, 1928, I, pág. 165.)

teoría, pues representa la identidad de los dos conceptos fundamentales de *masa* y *energía*, y con esto permite la visión más profunda en la estructura de la materia" [31]. La trabazón íntima que en la formulación de la dinámica clásica ata las dimensiones de longitud, duración y masa había de llevar forzosamente consigo la relativación del concepto de masa física, una vez relativizados los de espacio y tiempo físicos. En la nueva teoría la *masa* aparece *relativa* a la velocidad medida, y creciente con ella; y considerada como coeficiente de inercia aparece también *relativa* a la dirección, de suerte que debe distinguirse una masa longitudinal y una masa transversal. La fórmula de *equivalencia* entre masa y energía había sido ya establecida por Hasenoehrl en 1904 para la energía electromagnética, pero fué muy pronto extrapolada por Einstein, al establecer, con intuición verdaderamente genial, que toda la energía, sea cual sea su especie, posee masa inerte conforme a la igualdad $E = mc^2$. Esta concepción ha sido en realidad corroborada en todo su alcance, y su ecuación ha venido a ser una de las fórmulas más importantes, que domina en especial toda la física atómica... Empero, su interpretación *ontológica* plantea al filósofo neoescolástico graves y difíciles cuestiones. Queda excluído desde luego el poder hablar de *conversión* de materia en energía y de energía en materia, en tanto se conserven las definiciones clásicas: ni las fórmulas la sugieren—pues hablan sólo de *masa*—, ni puede admitirse en sana filosofía el paso de substancia a accidente o viceversa... ¿Se tratará tal vez de la *conversión* de un accidente en otro, o del *enlace* entre la desaparición de un accidente y la aparición de otro? La fórmula nos dice que donde hay masa hay energía, y donde disminuye o aumenta la masa, habrá disminución o aumento de energía, según el factor constante c^2. Parece, pues, que hay que afirmar que son dos entidades accidentales estrechamente enlazadas e inseparables entre sí... Y ¿si se tratase de dos aspectos de una misma propiedad, de suerte que fuesen *una misma* las realidades correspondientes a los conceptos clásicos de masa y energía? No vemos que pueda rechazarse de plano esta hipótesis, como tampoco la que atribuye a la energía un carácter *substancial*, de la misma naturaleza del que posee la materia. En este caso, que importa el abandono de la noción clásica de energía, y su substitución por otra—que responde igualmente bien a la idea científica—podría hablarse de *conversión* de materia en energía y viceversa. Es lo que defienden algunos neoesco-

[31] *O. c.*, pág. 189.

lásticos recientes, como Z. Bücher, G. Esser, S.v. Dunnin-Borkowski, J. Seiler, A. Mitterer.

* * *

El insigne profesor de Munich A. Sommerfeld comienza así su artículo conmemorativo *Zum siebzigten Geburtstag Albert Einsteins,* publicado en *Deutsche Beitraege*—Munich, 1949—. "Acuérdome que Adolfo Harnach decía en cierta ocasión en el salón de conferencias de la Universidad de Berlín: El público se lamenta de que nuestra generación no tiene filósofos, pero sin razón; la verdad es que los filósofos están hoy en otro departamento, y sus nombres son hoy Planck y Einstein. Lo cierto es que con la grande obra de Einstein en 1905 ha desaparecido la desavenencia mutua que existía durante el siglo pasado entre la filosofía y la física. Einstein ha tocado la antigua cuestión fundamental epistemológica del espacio y del tiempo, y, partiendo de los resultados más generales de la física, le ha dado un contenido nuevo".

¿En qué sentido puede llamarse *filósofo* al autor de la teoría de la relatividad? No ciertamente en el sentido clásico de investigador sistemático de las causas últimas y de las razones más universales de las cosas que pertenecen al campo del ser, o a alguna de las parcelas del mismo. Ni siquiera por haber cultivado y expuesto, metódica y completamente, la filosofía de las ciencias o la epistemología de la física, a la manera de no pocos científicos de nuestros días—recordemos entre los físicos teóricos a Weyl, Eddington y Jeans—. En sus notas autobiográficas y en sus dos libros *The World as I See It* y *Out of My Later Years*—colección de artículos desde 1922 a 1950—, se ocupa de cuestiones científicas, morales, políticas, sociales y religiosas, y emite acerca de ellos su juicio, no pocas veces profundo y personal, aunque no siempre aceptable y verdadero. Aun cuando no puede hablarse de un ideario filosófico propiamente dicho, podemos decir que, desde el punto de vista de la crítica de las ciencias, Einstein es *realista moderado,* con influencias de otros sitemas, que no siempre le permiten ser consecuente consigo mismo: influencias del empirismo de Hume y de Mach, influencias del convencionalismo y pragmatismo, influencias de un kantismo renovado o modificado.

Sin embargo, existe un aspecto bajo el cual puede y debe ser llamado Einstein a boca llena *filósofo*: nos referimos a la *filosofía de la naturaleza,* tomada en el sentido moderno, más amplio que el tradicio-

nal y escolástico. "La razón de ser de la filosofía—ha escrito L. Broglie—es tratar de resumir en una suprema síntesis el conjunto de los conocimientos humanos, sometiendo a una crítica comparativa los métodos empleados para alcanzarlos, e intentar luego sobrepasar estos conocimientos, edificando sistemas y teorías generales; construcciones harto frágiles, sí, pero que responden a las inquietudes y a las aspiraciones del alma humana" [32]. Según esta concepción, hoy muy extendida entre los científicos más o menos inficionados de positivismo, la filosofía no sería más que la corona y remate de las ciencias experimentales, la prolongación—siguiendo el mismo método—de estas ciencias. Más profundamente y sabiamente ha afirmado el P. L. M. Regis, O. P., profesor de la Universidad de Montreal, Canadá: "La filosofía de la naturaleza, como filosofía, es la visión de un orden que existe en el mundo del ser. Orden en el mundo del ser es una unidad que existe, ya entre las partes de un todo, como entre la materia y la forma, en relación con el compuesto o substancia; ya entre los accidentes de la substancia, como medios de perfección de la substancia; ya entre las diferentes substancias, como medio de perfección del universo" [33].

Nadie podrá negar que, considerada desde este ángulo, la obra científica de Einstein, mirada en su contenido y en su desarrollo, descubre una personalidad eminentemente filosófica. Ya en 1905, en su *relatividad restringida* da un primer paso, decidido y firme, en el camino de la unificación de la mecánica y del electromagnetismo, únicos capítulos de la física, después de la fusión electromagnetismo-luz, obrada merced a las intuiciones geniales de C. Maxwell y a los delicados experimentos de H. Hertz. De hecho, las ecuaciones lorentzianas, que rigen la invariancia, así de las leyes mecánicas como las del electromagnetismo, unifican entrambas ramas bajo el signo de la relatividad, mediante la constante *c*, velocidad de la luz. Por otra parte, su trabajo consistió asimismo en crear un universo matemático en el que las nociones de espacio, de tiempo y de masa estuviesen bien trabadas y fundidas: es lo que hicieron la noción de intervalo espacio-temporal en el universo de cuatro dimensiones de Minkowski, y la fórmula célebre de la equivalencia entre masa y energía, en la que entra también esta combinación del espacio y del tiempo que es la velocidad. "Gracias al método eurístico empleado por la relatividad especial—afirma su mismo autor—

---

[32] *Physique et Microphysique*. París, Michel, 1947, pág. 290.
[33] En *The New Scholasticism*, 1935, pág. 96.

se ha conocido el enlace inevitable del impulso y de la energía, de las intensidades de campo magnéticas y eléctricas, de las fuerzas electrostáticas y electrodinámicas, de la masa inerte y de la energía; y así, el número de las nociones independientes y de las ecuaciones fundamentales de la física ha resultado disminuído [34]. Así "la teoría de la Relatividad, completada con las construcciones de H. Minkowski, se revelaba como una síntesis maravillosa, que daba explicación unitaria de las primeras leyes de la mecánica y de los fenómenos del campo electromagnético", ha escrito el físico G. Giorgi [35].

Un segundo paso, todavía más largo y atrevido, pero a juicio de muchos menos seguro y firme, dió en 1915 Einstein, con su *teoría de la relatividad general*: en ella establece como postulado básico la identidad de las masas inerte y pesada, de la inercia y de la gravedad, la cual le conduce a unificar la mecánica y la doctrina de la gravitación. Esta idea verdaderamente genial, que completa la obra de Newton, ha dado una explicación inesperada de la causa determinante de los fenómenos gravitatorios, mostrando que los cuerpos celestes se mueven simplemente por inercia, ya que los campos gravitatorios se reducen a modificaciones e irregularidades en el espacio físico. Esta síntesis—escribió Bertrand Rusell en 1924—es, probablemente, el mayor descubrimiento sintético del entendimiento humano hasta los tiempos presentes; ello totaliza la labor física y matemática de más de dos siglos de trabajo".

Quedaban ya tan sólo frente a frente en el universo tetradimensional no-euclídeo de la relatividad generalizada los campos electromagnéticos y gravitatorios; a su unificación consagraron su tiempo y sus energías, ya a partir de 1920, los tres grandes matemáticos, Eddington, Weyl y el mismo Einstein. La dificultad suma que encerraba el tratamiento matemático del problema, y la manifiesta insuficiencia de algunos esbozos de solución presentados en los años sucesivos, pudieron producir en el mundo científico la impresión de que jamás se lograría escalar esta última y definitiva cumbre de la Macrofísica. Mas he aquí que en diciembre de 1949, después de treinta años de trabajo continuo, tenaz y solitario, Einstein ofrecía al mundo científico, en 20 páginas mecanografiadas, su teoría del campo unificado, bajo el título de *Teoría Generalizada de la Gravitación*. A semejanza de lo que hiciera Maxwell con el electromagnetismo, Einstein ha creído poder presentar, en un grupo de pocas ecuaciones, una expresión matemática general que comprende las leyes

[34] *Comment je vois le monde*, pág. 96.
[35] *L'etere e 'a luce*. Roma, Cremonese, 1935, pág. 92.

del campo gravitatorio y del electromagnetismo. Sin embargo, no parece que estuviese del todo contento y tranquilo con su importante y dificilísimo trabajo, y su amigo el eximio von Lawe ha declarado en el artículo necrológico—en la *Frankfurserter Allgemeine Zeitung*—que "ello fué para Einstein causa de profundo dolor, al que nunca logró sobreponerse; precisamente el dolor de un grande hombre al que no le es dado alcanzar un grande ideal".

"La misión más elevada del físico es la búsqueda de las leyes elementales más generales, de las que se parte para lograr, por simple deducción, la imagen del mundo. Ningún camino lógico conduce a estas leyes elementales; sólo la intuición apoyándose en el sentimiento de la experiencia". Así hablaba Einstein en la sesión solemne de la Sociedad Física de Berlín, al celebrar ésta los sesenta años del nacimiento de Max Planck... Pocos sabios, en todo el curso de la historia de las ciencias, han sido dotados de una intuición tan clara y profunda, de un sentimiento tan íntimo y delicado del orden y armonía que tan maravillosamente se revelan en el cosmos; y ninguno sin duda ha consagrado con tanto éxito las energías y esfuerzos de toda una larga vida al ideal sublime de la *unificación de la imagen física del cosmos*. Y, sin embargo—precisa reconocerlo con grande dolor del alma—, no supo Einstein leer ni interpretar la página más luminosa y sublime del libro de la naturaleza, la que descubre la unificación *última* de todo el universo en la unidad de su origen primero y su postrer destino; más aún, con ceguedad y audacia increíbles, parece complacerse en negar una y otra vez la existencia misma del *Dios Personal, Creador del cielo y de la tierra*... ¡Tristísimo poder de la libertad humana!

RAMÓN PUIGREFAGUT, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

EL LIBER "DE UNITATE ET UNO"

34. Las alegaciones que aquí hemos trascrito (*), muestran, sin duda, bien la importancia que al "De unitate et uno" atribuían los Escolásticos. Pero aun entre ellos hubo quien le atribuyó una categoría superior. Los comentaristas lo apreciaron como digno de compararse con las autoridades que en el terreno filosófico se imponían. Dos comentarios hemos encontrado, los dos en copias muy imperfectas. El de Erfurt Amplon., Q. 188, núm. 14, fol. 94-96, que está más completo, no nos presenta el texto copiado, pero sus divisiones y comentos indican bien que en el manuscrito que entre manos tenía, faltaban bastante pasajes del "De unitate et uno". Además, en este texto acortado había en la redacción variantes de cierto interés. El manuscrito de Berlín es más completo que el de Erfurt; los restos de ese comentario van a las márgenes del texto, copiado en el centro con algunos anotaciones importantes. A primera vista se ve que ambos comentaristas poseían un texto análogo, que difiere bastante del que críticamente nos da el conjunto de los buenos manuscritos. Antes de presentar esos comentarios nos conviene, pues, tener a la vista ese texto y lo vamos a editar a pesar de todas sus imperfecciones [46]:

(f.° 12[7])°, Unitas est qua unaquaeque res dicitur una. Sive simplex sive composita, sive sit spiritualis sive corporalis. Nec potest esse una sine unitate, sicut nec alba sine albedine, nec quanta sine quantitate. Non autem solum unitate est una, sed etiam quamdiu est, quidquid est. Cum autem desiit esse id quod est, unum non est.

Quidquid autem est, ideo est quia unum numero est. Quod sic ostenditur: Omne enim esse ex forma est in creatis. Sed nullum esse ex forma est nisi cum materiae unita est. Esse igitur non est nisi ex coniunctione formae cum materia, vel e converso. Unde philosophi describunt illud esse tum ex natura formae cum in materia. Quando autem materiae forma unita est, ex coniunctione utriusque aliquid unum constituitur; in qua

* Véase supra en este mismo volumen, pp. 179-202.

[46] Berlín. Preussen, preussische Staatsbibliothek, ms. lat. Fol., 662, f.° 12[r]-12[v].

constitutione illud unum non permanet, nisi quamdiu cum materia tenet formam. Ergo destructio rei non est aliud nisi separatio et mutatio continua. Sicut ergo res ex separatione destruitur, profecto sic in suo esse non nisi ex unitione conservatur. Unitio autem non fit nisi ab unitate; et cum ab unitate separatur, unitio qua unum erat, dissolvitur. Soluta autem unitate, destruitur et essentia eius, cum ex earum unitione proveniat, quia fit non-unum. Quapropter sicut res unitate dicitur aliquid esse, sic et unitate in illo esse custoditur.

Unde esse et unum convertuntur et inseparabiliter se concomitantur unde simul esse natura. Quia enim creator unus est, ideo rebus quas condidit, hoc in munere dedit quod unaquaeque habeat esse et sit una. Ac per hoc, quia res ex quo esse habet, est una, ideo motus omnium substantiarum est ad unum, et nichil eorum quae sunt, appetunt esse multa. Sed omnia sicut appetunt esse, ita id esse unum habent. Quia naturaliter omnia esse appetunt, illud autem habere non possunt, nisi sit unum, ideo ad unum omnia tendunt.

Unitas enim est [47] quae unit omnia et continet omnia diffussa in omnibus quae sunt. Quapropter materia non habet esse nisi per unitionem sui cum forma. Forma vero non habet unitatem cum materia, nisi sit unitas. Ideo materia eget unitate ad uniendum se et ad suscipiendum se. Materia igitur est contraria unitati ex eo quod materia [48] per se defluit et de sua natura habet dividi, multiplicari et spargi. Unitas vero manet et colligit unum. Ac per hoc ne materia dividatur et dispergatur, necesse est ut ab unitate detineatur. Quidquid autem eget alio ad uniendum se, non unitur per se; quidquid enim non unitur per se [49], per se utique spargitur. Quia omnis res quae facit aliquam rem contrariam [50], penetratur a lumine. A quo enim materia magis descendit, et constringitur et spissatur et corpulentatur. Et partes eius mediae prohibent posteriores penetrari a lumine, et non est possibile quod tam penetret partem secundam quam primam, nec ad tertiam tantum luminis penetrat quantum ad mediam. Et sic paulatim donec perveniat ad partem materiae infimam. Quae quia remotissima est a fonte luminis, lumen debilitatur in illa.

---

[47] El comentarista anota entre líneas: 'Hic ostendit [quod] diversus gradus unitatis est a materia, idest possibilitate, subiective et dispositive'.

[48] El comentarista anota entre líneas: 'Primo De generatione: Materia vel partes materiae semper fluunt et refluunt; forma autem manet'. Cf. en ed. Bekker, *De generatione* I, 1, p. 165,54-166,5 [Se trata de una inferencia sobre éste y otros pasajes].

[49] El comentarista entre líneas escribe: 'Sed materia, idest potentia vel possibilitas est huiusmodi; quare, etc.'.

[50] Nótese la falta de sentido entre la proposición secundaria y la principal. Los copistas dejaron la mitad del texto sin copiar, lín. 35-104 de nuestra edición, desde la palabra *agentis* hasta la palabra *tota*.

Tamen [51], licet sit, sicut dictum est, non propter lumen in se sed propter unitatem depressam in illa [52]. Vel quemadmodum lumen admiscetur obscuro aeri non est tantae virtutis, cum admiscetur claro aeri. Quemadmodum paries tenuissimus albus, cum induitur colore nigro [53], occultatur candor eius propter habundantiam nigredinis. Vel quemadmodum si tres vel plures fenestrae vitreae una post aliam recte contra radium solis disponantur in ordine: constat siquidem quod secunda minus [54] recipit lumen [55] quam prima, et tertia minus quam secunda, et deinceps usque ad ultimam fit defectus luminis, non propter lumen in se [56] sed propter elongationem fenestrae vitreae a lumine. Ita et lumen formae unitatis [57] quod infusum est materiae, descendendo fit debile et obscurum. Ita ut principium eius multum distat a medio et medium ab ultimo.

Et propter hanc diversitatem [58] formae unitatis non uno modo sed pluribus dicitur aliquid [59] ab unitate unum. Unum (f.° 12.ᵛ) est aliud essentiae simplicitate, ut Deus. Aliud est simplicium compositione unum, ut angelus et anima, quorum unumqudque est unum coniunctione materiae et formae. Aliud est unum continuitate, ut arbor vel petra. Aliud est compositione [60] unum, ut ex multis tabulis fit una archa, vel multis partibus una domus. Alia dicuntur unum aggregatione, ut populus, grex, congeries lapidum, vel acervus terrae. Alia proportione, ut rector navis, gubernator civitatis, dicuntur unum similitudine officii. Alia dicuntur unum accidente, ut diversa substantia eiusdem qualitatis dicuntur unum in qualitate, ut cignus et nix dicuntur unum albedine. Alia dicuntur unum numero, ut diversa accidentia quae eidem subiecto insunt, dicuntur unum numero, idest in numerando, ut hoc dulce et hoc caeruleum; et hoc longum et hoc latum. Alia dicuntur unum ratione et hoc duobus modis: quia vel ratione consortii, ut intellectus et res et vocabulum unum; vel ratione unius sacramenti, ut spiritus et sanguis et aqua dicuntur unum. Alia dicuntur unum natura in participatione speciei, ut plures homines sunt unus homo. Alia dicuntur unum natione, ut multi homines unum genus vel una tribus. Alia autem dicuntur unum more et hoc duobus

[51] El comentarista entre líneas escribe: 'Resolvit dubium'.
[52] El comentarista entre líneas escribe: 'Materia'.
[53] El texto pone 'magis' y el comentarista entre líneas corrige: 'nigro'.
[54] El manuscrito tiene: 'maius'.
[55] El comentarista entre líneas corrige: 'luminis'.
[56] El comentarista entre líneas escribe: 'resolvit dubium'.
[57] El comentarista entre líneas escribe: 'Applicat'.
[58] El comentarista entre líneas escribe: 'Convertit se ad diversos modos unitatis.
[59] El 'aliquid' lo añade el comentarista entre líneas.
[60] El ms. antes tiene 'compositione' y aquí lo pone del mismo modo; quizás sea 'proportione' o 'comparatione'.

modis: vel quia secundum consensum virtutis et dilectionis, ut multitudo credentium erat unum cor et anima una; vel consensum eiusdem vitii dicuntur plures homines unum, ut qui adhaerent meretrici unum corpus efficitur.

Sic omnia unitatem appetunt, ut ea quae multa sunt, unum dici volunt. Quaecumque enim sunt aut a vera unitate uniuntur. Quidquid enim est, vel est unum vel plura. Pluralitas autem non est nisi ex aggregatione multarum unitatum. Quae unitates si sunt disgregatae, faciunt multitudinem; si vero sunt in materia unitae, faciunt magnitudinem. Quapropter unitates quantitatis discretae et quantitais [61] subsistentis in materia nihil interest nisi quod illae disgregatae sunt, illae vero continuae. Continuum ergo non est nisi ex congregatione [62], quia intellectus continuitatis non est nisi disgregatio continuata, e converso. Ac per hoc necesse est ut continua quantitas non adveniat naturae vel materiae nisi ex unitatibus. Quamcumque autem partem quantitatis signaveris, necesse est ut una vel plura. Sed omnis pluralitas, ut dictum est, ex unitatibus est. Unde aperte datur intelligi quod continuae et discretae quantitatis radix una vel unitas est, eo quod componitur ex una re, et resolvitur ad unum. Et ita quia partes corporis, quanto magis sunt sibi coniunctae et constrictae, ipsum corpus est spissius et magis quantum, ut lapis; et, e converso, quanto magis sunt partes corporis dissolutae et rarae, ipsum erit subtilius et levius et minus quantum, ut aer. Verum est igitur quod quantitas continua non venit in substantiam nisi coniunctione et constructione unitatum intellecta. Unitas ergo qua unaquaeque res dicitur, etcétera.'

Prescindiremos aquí de observaciones detalladas. Llamamos tan sólo la atención sobre la omisión de las líneas 35-104, que aparecen en la edición crítica, de las cuales tampoco hay nada en ninguno de los dos comentarios que vamos a copiar. Para darnos cuenta de cómo pudo llegarse a tal omisión, advertimos que las palabras omitidas en estos manuscritos se hallan intercaladas desde la primera omitida *agentis* hasta la última *tota,* en la obra de Gundisalvo *De scientiis* en el ms. de Erfurt F. 32. fol. 86^{v}, lín. 30 hasta el fol. 87^{v}, lín 24. La intercalación interrumpe también el sentido en el *De scientiis* (como la omisión lo deja cortado en el 'De unitate et uno') y para seguirlo hay que retroceder al fol. 84^{v}, lin. 1. Cf. Gundisalvo. *De scientiis* (ed. M. Alonso, 1954, página 45-46). Este traspaso de una obra a otra no parece cosa inten-

[61] El comentarista entre líneas escribe: 'idest continuae quantitatis'.
[62] El comentarista entre líneas añade: 'sed unitum secundum naturam'.

cionada y advertida, sino mera deficiencia humana en los copistas. El efecto fué el dejar un texto muy acortado en los nuevos manuscritos del 'De unitate et uno' y quizás estos manuscritos acortados nos explican el hecho de ser esas partes menos citadas por los autores que hasta aquí hemos aducido.

Ese, pues, y no otro es el texto que entre manos tenían nuestros comentaristas, en los cuales ha de recibirse todo eso como una larguísima alegación. En ella es digna de notarse la palabra *número* en el efato *Quicquid est* y es digna de observación la frase *hoc in munere;* pero hemos de prescindir aquí de otras alteraciones y variantes tanto en el texto copiado comparado con el de la edición crítica, como en lo intercalado en el ms. de Erfurt F. 32.

Veamos ya lo que nos dicen nuestros comentaristas y comencemos por el de Berlín:

INCERTI AUCTORIS BEROLINENSE COMMENTUM IN L. 'DE UNITATE ET UNO'. El ms. de Berlín 662, fol. 12r-12v contiene una copia del 'De unitate et uno' en realidad muy deficiente como acabamos de ver; pero entre líneas, como ya vimos y dijimos, y al margen nos ofrece notas que deben considerarse como un comentario, y ello significa algo más que una simple cita de un autor cualquiera. Vamos a editar íntegramente las explicaciones marginales [63]:

(f.° 12b): *Ad evidentiam dicendorum* nota quod unum dicitur pluribus modis, sicut patet in 5.° Metaphysicae capitulo De uno [64]. Quatuor tamen modi unius nobis sufficiunt ad cognitionem unius sive unitatis hic diffinitae: Quia primo dicitur aliquid unum continuitate, et id est indivisibile loco et tempore, ut exponit Commentator 5.° Metaphysicae [65]: Loco, pro tanto quia versus quemcumque locum movetur una pars huius continui, movetur et reliqua; ideo est indivisibile loco, quia una pars eius non potest moveri ad locum sine altera, quia ratione continuitatis una pars trahit alias, et una pars movet alias modo uniformi. Et quantum ad hoc dicit Philosophus [66] quod continuum est cuius motus est unus, et addit Commentator loco et tempore, ut dictum est [67]. Tempore, pro tanto

---

[63] La lectura de este comentario marginal es difícil en muchos casos. Por esto quedará algún pasaje menos inteligible. Pondré interrogante a algunas palabras y pondré puntos suspensivos en algunos casos en que ni lo que sospecho que puede leerse, parece prudente el que quede apuntado.

[64] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497b, 24.

[65] Lo dice el mismo Aristóteles y lo comenta Averroes, ed. apud Cominum de Tridino. Venetiis, 1560, tomo 8.°, cap. 6, f.° 142v-144r.

[66] En ed. Bekker, p. 497b.

[67] Averroes en el pasaje citado en nota 65.

quia quocumque tempore movetur una pars, et reliqua. Secundo modo dicitur unum violentia, sicut quando plura distincta colligata per ligamen continens ipsa, ut patet in lignis et lapidibus collectis. Tertio dicuntur unum specie, ut quia participant eamdem naturam specificam, sicut plures homines participatione speciei sunt unus homo secundum Porphyrium [68]. Quarto modo dicitur aliquid unum singularitate vel numero, ut individua substantiae, quae unum sunt singularitate a singulari forma in materia participata et ex consequenti numero a quantitate indivisa. Primi autem duo modi dicuntur quodam modo per accidens; alii autem duo modi dicuntur magis per se, et faciunt ad propositum.

Hiis visis, sententia talis est quod unitas est aliqua natura, secundum quam formaliter unaquaeque res dicitur una, et hoc sive sit simplex vel composita, spiritualis vel corporea.

Primo: *Intelligendum* est hoc, quod unitas rei est a sua forma. Cuius ratio est, quia esse est a forma, et unum convertitur cum esse. Ergo unitas rei est a forma. Sed ad diffinitionem formae variatur unitas in rebus simplicibus, compositis, spiritualibus et corporeis. Quare dicitur in diffinitione quod unitas est quaedam forma rerum secundum quod unumquodque existit, id quod est, formaliter unum. Secundo: *Notandum* est quod illae duae divisiones evacuant totam naturam rerum et ipsa entia omnia: Res enim simplices sunt quae materiam non includunt, sicut substantia caeli quae est forma simplex per se subsistens [bl. de unas 12 letras] et propter hoc caelum est simplicius omni elemento et proprie neque est grave neque leve. Quare vocatur corpus necessarium a Philosopho. Sed res sunt compositae, quae materiam includunt, cuius contingens est diminutio et perfectio de novo, sicut generabilia et corruptibilia. Spirituales vero res, quae praescisam et meram naturam intellectualem important, ut angeli et intelligentiae, quae licet compositae sint ex *quo est* et *quod est*, tamen materiam non habent, cum aeternae sint et materia est abscissae aeternitatis, ut explicat Commentator in 'De subtantia orbis' [69]. Res autem corporeae dicuntur, in quibus ratione suae subtilitatis non apparet esse materia, licet ibi sit secundum puritatem, ut sunt spiritus corporales animalium, qui sunt vehiculum animae a corde ad cetera membra corporis. Et sic patet quod res in quocumque gradu existens est unum formaliter secundum suam unitatem.

---

[68] Porphyrii phoenicis, clarissimi philisophi *De quinque vocibus Institutio,* una cum Ammonii Hermae in eamdem Commentario, Paris, 1543, f.° 20ᵛ, lin. 19.

[69] Véase ed. M. Alonso en *Comentario al 'De substantia orbis' de Averroes,* por Alvaro de Toledo. Madrid, 1941. Nótese que no se halla allí la fórmula 'abscissae aeternitatis; pero el concepto que aquí se le artibuye se halla en varios pasajes.

Nec potest esse. Hic declarat diffinitionem dictam, dicens quod sicut res formaliter non est alba sine albedine, nec quanta sine quantitate formaliter, sic non erit una formaliter sine sua unitate. Ex quo sequitur quod sicut formaliter res est alba per albedinem, sic formaliter erit una secundum unitatem. Et intelligit hic Boethius quod forma in esse abstracto est causa suae denominationis et in esse concreto. Propter quod dicit Philosophus in 'Praedicamentis' [70] quod a Grammatica dicitur Grammaticus et a fortitudine denominatur aliquis fortis. Et quantum ad hoc dicit Boethius in littera, quod, sicut res est alba formaliter per albedinem suam, quia haec praepositio 'per' notat habitudinem causae formalis circa albedinem in abstracto, sic unaquaeque res est una formaliter secundum unam unitatem, tantum quod praepositio 'secundum' notat habitudinem causae formalis. Sic patet consequens.

Non solum autem. Remanet dubium quod aliquis potest credere quod, sicut ablata albedine posset remanere et salvare res secundum naturam suam, ita ablata unitate ab eo postea posset remanere et salvare natura rei, dicit Boethius quod non; quia, cum (?) natura rei desinit esse unita, desinit etiam esse quod est. Cuius causa est, quia dicit (Philosophus) Physicorum capitulo De infinito [71]: Convertibilia sunt eiusdem abstractionis et esse. Sed non, quod manente uno maneat reliquum. Cum enim esse unum et esse convertuntur in natura rei, ideo est quod quam cito desinit res esse una, desinit etiam esse simpliciter.

Sequitur: Quicquid autem est.

Unde esse et unum convertuntur: Hic determinat de uno prout convertitur cum ente, primo per hoc; secundo distinguit gradus unitatis et modos unius; tertio per argumentationem (?): *Unitas enim:* tertium et ibi: *Propter hanc.* Primo probat duabus rationibus quod omnibus rebus creatis convenit (?) principium: Unum et ens convertuntur. Secundo ibi: *Ac per hoc.* Causa prima de se maxime est simplex et una; ideo tribuit rebus compositis in munere esse et unum pro sui imitatione; ergo in rebus compositis universaliter reperitur esse et unum ex munere primae causae eis infusum; ergo ens et unum convertuntur. Et formatur syllogistice sic: Illa in quolibet creato converti reperiuntur, quae cuilibet rei secundum capacitatem suae naturae a principio primo sunt influxa; sed ens et unum sunt huiusmodi; quare etc. Intelligendum est hic quod Deus a nullo exterius proprie movetur secundum Commentatorem 12° Metaphysicae [72]. Si enim aliquo modo moveretur, hoc (?) esset (?) a sua bonitate propria (?), intelligitur ut

[70] En ed. Bekker, *Categoriae*, I., p. 1, 16.
[71] En ed. Bekker, *Phys.* III, c. 4 y 5.
[72] Véase la ed. citada en nota 65.

eam ut causa rebus creatis communicet. Et haec etiam est causa quare Deus mundum creavit secundum..... quia hoc fecit ut suam bonitatem et perfectionem, quae sui ipsius diffusiva est tribueret rebus creatis secundum capacitatem suae naturae. Ista autem bonitas in aliis naturis est entitas et unitas sua etiam data rebus productis in munere, ut dicit Boethius. Et propter hoc unitas et entitas reperiuntur in qualibet re secundum potentiam suae naturae. Idem inquit... dicens quod Dei esse est intimius cuilibet rei quam esse suum proprium. Idem philosophus ..... Ex hiis patet quod esse unum datum est rebus omnibus a Deo. Et notat quod omnis effectus retinet aliquid de virtute suae causae.

Post tertiam et quartam duo sunt notanda: primo, quod actus, forma, res et species idem sunt in re sed diversimode: Quia actus nominat formam ut est principium actionis et operationis secundum quod dicitur 9.° Metapysicae [73], quod unumquodque agit secundum quod est in actu, patitur autem secundum quod est in potentia et ut in forma. Forma autem dicitur forma in materia et actu in aliquo gradu nominetur et ut est principium. Res autem nominat formalem differentiam rei, quae differentia est ratio et instrumentum in rebus, quia differentiae deserviunt ad duo: primo, interdum deserviunt ut instrumentum, per quod distincte apprehendit naturam rei diffinitae; secundo, deserviunt differentiae rei significatae, sicut signum significato. Est enim significata quantitas rei .singularis. Propter quod dicitur primo Physicorum quod differentiae... ipsum in singulares materias naturam rei diffinitae. Species autem vocatur forma ut determinat materiam ad certam speciem, quod patet secundo Physicorum [74], ubi dicitur quod in aliqua specie est alia et alia materia propter formam aliam et aliam. Et ipse Commentator primo 'De anima' [capitulo] de erroribus [75] dicit quod membra leonis [non differunt] a membris cervi nisi propter differentias formarum.

Secundum nota. Inquirendo a quo accipiatur unitas in natura compositi, utrum a materia et ab aptitudine materiae ad formam, vel ab ipsa forma, vel sit aliqua natura tertia in composito praeter materiam et formam, dicunt quidam quod unitas accipitur a materia et habent pro se Philosophum 5° Metaphysice [76] dicentem quod unum numero sunt illa quorum materia est una, ita quod videtur eis ex intentione Philosophi quod unitas

[73] En ed. Bekker, *Metaph.* VIII, p. 514, lin. 38.
[74] En ed. Bekker, *Phys.* II, p. 107, 8-9.
[75] Liber I, Summa 2.ª, cap. I, n. 53, f.° 23 en ed. apud Cominum de Tridino, Venetiis, 1560.
[76] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 498, 12 s et cf. *Phys.* I, 2, com. 16.

compositi sit a materia. Quod non est verum, quia non datur esse actuale compositi formaliter, sed solum materialiter; ergo, et cetera. Praeterea: quod de se naturaliter est indistinctum, non potest esse causa unitatis in composito, cum ipsa sit distincta. Materia autem de se est indistincta secundum Commentatorem super primum Phisicorum [77]. In fundamento naturae nihil est distinctum; materia autem est fundamentum naturae; ergo, etc. Alii dicunt quod aptitudo materiae ad formam sit causa unitatis in composito, quorum ratio est ista: Quod tenet materiam cum forma in esse composito, videtur esse principium unitatis compositi; aptitudo materiae est huiusmodi; ergo, etc. Sed isti plus errant quam primi. Cuius ratio est, quia quod tenetur in adventu formae, non remanet continentia formali in materia, nec e converso; sed aptitudo materiae ad hanc formam corrumpitur in adventu huius formae, ut dicit Commentator [78]; ergo non remanet in composito nec est causa quare materia tenet formam, vel e converso. Relinquitur ergo quod unitas accipiatur actu composito et non per materiam formae. Et hoc intelligit Boethius in littera, quando dicit quod destructa unitate, non remanet esse nec forma in natura compositi. Et, e converso, posita forma constituitur esse et unitas in composito. Haec determinavit Philosophus tertio Metaphysicae [79], ubi comparat formas substantiales unitatibus numeri, quia, sicut unitas quaelibet replicata super numerum constituit novam speciem numeri, sic forma substantialis determinat materiam ad esse novum secundum speciem vel materiam. Ergo patet quod unitas est a forma, licet unitas sequela sit formae, ut patet ex dictis. Tamen non natura tertia a materia et forma in composito secundum rem, sed secundum rationem. Et haec est sententia Philosophi expresse, sicut 8° Metaphysicae [80], quod in compositio reali non est dare naturam tertiam praeter materiam et formam. Nichilominus tamen unitas dependet a forma, quia ei dat solum unam esse praeter esse principium ipsius in alio ente. Et hoc modo forma est principium unitatis. Et ideo non differunt secundum veritatem (?) sed sola ratione in composito, (f° 12^{r}) ut dicit Commentator secundo Physicorum [81]. Cum igitur entia producta effectiva dependent a causa prima, aliquid adhaeret de virtute eiusdem, licet causa omnium non universaliter secundum vehementiam potissime essentie sit causa universalis omnium. Et ideo entia producta unitatem et esse retinent secundum quod est eis possibile, et per modum suae naturae,

[77] En ed. Apud Cominum de Tridino, Venetiis, 1560, tomo 4.°.
[78] Cf. nota 77.
[79] En ed. Bekker, *Metaph.* VII, 3, p. 511, 46.
[80] En ed. Bekker, *Metaph.* VI, p. 504, 65.
[81] En ed. Apud Cominum de Tridino, Venetiis, 1560, tomo 4.°

quia omne receptum in aliquo recipitur per modum recipientis. Et ideo esse Dei, quod de se est in fine simplicitatis, retinetur diversimode secundum perfectius et imperfectius in entibus creatis, ita quod illa non accipitur imperfectius ex parte Dei sed ex parte rerum accipientium magis. Et hoc sic determinatur in littera, ita quod sicut habentur (?) plures potti differentes secundum magis et minus, qui capere debeant aquam eiusdem fontis, et omnes quidem capiunt sed tamen diversimode. quia unus capit minus quam alius et e converso, quia iam suppositum est quod huiusmodi potti differunt in quantitate secundum magis et minus. Ergo diversitas huius receptionis non provenit ex parte aquae in se, quia ipsa una et eadem est in omnibus secundum speciem sed ex parte vasorum aquam recipientium. Similiter est in proposito, quia esse divinum idem omnes res creavit sed diversimode in suis naturis, ita quod illa diversitas non est ex parte esse Dei sed ex parte rerum recipientium. Et inde est quod omne causatum huius inferius (?) assimilatur primae causae, secundum quod patet.

Sed circa praedicta oritur dubium: Cum secundum Platonem in Thimaeo [82] omnium rerum paradicmata relucent in mente divina, cum Deus in se sit simplex et unus, posset alicui videri quod non, quia in simplicitate non est potentia distincte. Deus autem est simplicissimus. Ergo in ipso, ut videtur, non relucent ydeae rerum distinctae. Dicendum est breviter quod ydeae rerum omnium in Deo sunt per modum sui, scilicet simplicis et indivisibilis; quia, ut dicit Commentator 12° Metaphysicae [83], quidquid est in Deo, est Deus; et per consequens est unum et simplex. Diversificantur tamen istae ydeae secundum diversum modum immitabilitatis in rebus ydeatis, ut dictum est. Et ideo ydeae rerum esse nobilius et perfectius habent in Deo quam in rebus ydeatis.

Non quod puncta sint continua sed quod sint principium continuitatis secundum illud in quo continuantur partes ipsius lineae vel in quo sit tactus vel divisio. Igitur tres. Unde sunt punctus, tactus et divisio primo 'De generatione' [84]. Item punctus in potentia est qui continuat, sed punctus in actu terminat. Hoc intellige non quo ad extensionem sed quo ad materialitatem, molem et gravitatem. Similiter enim terra est extensior aere, igne, quod falsum est; quare, etc.

Quamcumque autem partem: Probat unitatem esse prin-

[82] Plato, *Timaeus*, ed. Didot, 1862, pág. 255 s; pág. 209; son pasajes de donde puede inferirse lo que aquí se le atribuye. Pero más literalmente en el *Parmenides*, ed. Didot, 1862, I, pág. 630, lín. 49 s (nótese la palabra paradigmata).

[83] Summa 2.ª, cap. 3, f.° 340^{r-v}.

[84] En ed. Bekker, *De generatione*, I, 2, p. 166^{b}; 50-57.

cipium quantitatis continuae et discretae et... et illud est principium unde res componitur atque resolvitur. Sed quantitas continua et discreta componitur et resolvitur in unitatem. Quare et cetera'.

Cualquiera verá la importancia de un comentario como éste, en orden a saber si los Escolásticos conocían y citaban el 'De unitate et uno'. El comentarista no descubrió allí error ninguno. Merece la pena el compararlo con el comentarista de la Amploniana, pero antes debemos dar a conocer este otro comentario.

35. INCERTI AUCTORIS ERFURTIANUM COMMENTUM IN LIBRUM 'De UNITATE ET UNO' [85].

(f.° 94^{rb}). 'Philosophus dicit in principio Metaphysicae [86]: Sapiens volt scire omnia, ut contingunt. Huius propositionis ratio est in hoc quod voluntas sapientis maxime fertur et dirigitur ad ea de quibus suus animus delectatur. Sed in speculatione animus sapientis delectatur secundum quod dicit Philosophus quarto Ethicorum [87] quod speculatio scientiae insignes et ammirabiles confert delectationes de firmitate et puritate. Propter quod sapiens maxime volt scire speculatione omnium rerum. In cuius signum etiam Commentator [Averroes] in XII Metaphysicae [88] comparat delectationem quam sapientes habent, ad delectationem substantiarum separatarum, dicens quod, qualis delectatio est in nobis in tempore parvo, talis est in illis in tempore aeterno. Sed inter speculativa omnium rerum, ens est speculabile primum iuxta sententiam Avicennae dicentis [89] quod ens est primum obiectum intellectus eo quod secundum eum nihil est enti latius neque communius, nec etiam nihil est quod rationem entis effugiat. Ergo animus sapientis intendit primum in cognitionem entis secundum se et abstracte vel secundum suam communitatem consideratum. Nunc autem, ens, vel sui communicatio, cum uno convertitur secundum Philosophum in quarto Metaphysicae [90]. Ergo nos quaerentes cognitionem entis concorditer quaerimus cognitionem unius, quia unum convertitur cum ente. Nunc autem, est sciendum quod aliqua

[85] Erfurt, Amplon., Q. 188, f.° 94^{rb}-96^{vb}.

[86] En Bekker, *Metaph.* I, 1, p. 481^{a}, lín. 24; en Sto. Tomás, (S. Thomae Aquinatis *in Duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, 1950), Tex. 1, n. 1-8

[87] En ed. Bekker, *Ethica Nicomachea*, X, 7, p. 587^{a}, lín. 10; en Sto. Tomás (S. Thomae Aquinatis *in Decem libros Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, Marietti, 1949), tex. 1481, n. 2090.

[88] Averroes in ed. apud Cominum de Tridino, Venetiis, 1560, tom. 8.°, f.° 340^{r}, 33 s.

[89] Avicenna, *Metaphysica* I, 6, Venetiis, 1508, f.° 72^{rb}, 32; cf. f.° 70^{vb}, 37 s.

[90] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, p. 491^{b}, lín. 50 s; en Sto. Tomás, lib. IV, 2, tex. 301-303, n. 548-560.

convertuntur tribus modis: Primo enim modo aliqua convertuntur, quia significant eamdem rem secundum eamdem intentionem, secundum quem modum illa duo convertuntur, scilicet Marcus [et] Tullius. Secundo autem modo aliqua convertuntur, quia significant eamdem rem et diversas intentiones sub diversis rationibus, secundum quem modum homo et risibile convertuntur. Tertio [91] autem modo aliqua convertuntur, quia significant eamdem rem et eamdem intentionem sub diversis tamen rationibus. Et secundum hunc tertium modum unum et ens convertuntur. Est autem, secundum Philosophum, unum duplex in quarto Metaphysicae [92]. Ad cuius difficultatis intellectum praeintelligendum iuxta sententiam Commentatoris supra quartum Metaphysicae [93] quod essentiae in substantiis differunt a essentiis in accidentibus in hoc: quod essentiae in substantiis participant naturam suppositorum et non aliquid reale essentialiter vel accidentaliter, scilicet superadditum, ut dicitur: Socrates est homo. Sed essentiae in accidentalibus participant naturam suppositorum et cum hoc aliquid additum, per quod est extra naturam suppositorum, ut dicitur: Homo est albus. Ita dico in proposito quod duplex est unum: primo enim modo unum praedicatum de rebus recipitur secundum naturam et abstracte significat, ut dicitur: Homo est unus, equus est unus et sic de aliis. Et unum hoc modo praedicatum non significat aliquam naturam superadditam ipsi enti de quo praedicatur. Et isto modo est unum quod convertitur cum ente. Secundo autem modo unum praedicatum praedicat aliquam naturam accidentalem superadditam enti de quo praedicatur. Et hoc modo est unum quod est principium numeri, habens rationem mensurae in genere quantitatis, quia ratio mensurae secundum. Philosophum in eodem quarto [94] per prius convenit quantitati et per consequens convenit omnibus rebus aliorum generum. Est autem notandum secundum Philosophum in eodem quarto [95], ubi circa modum inveniendi cognitionem unitatis obicit contra se et hoc sic: Unitas se habet ad multitudinem, sicut indivisio ad divisionem. Nunc autem indivisio privatio est omnis divisionis; omnis autem privatio posterior est habitu; ergo unitas posterior

---

[91] Tertio, en el ms.: et hoc.

[92] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497^{b}, lín. 1-2; cf. lín. 65. Cf. etiam *Metaph.* III, 2, p. 491, lín. 58-60: Item cuiuscumque *substantia* unum est non secundum *accidens*. En Sto. Tomás, lib. IV. 2, tex. 303, n. 554 y lib. V, 6, tex. 423, n. 842-843. (Esta distinción se halla también en *Metaph.* III, 1, p. 491^{b}, lín. 22-23 y se alude a ella en *Metaph.* III, 2; pero es más explícita en *Metaph.* IV, 13, p. 499^{b}, lín. 53 s).

[93] Averroes en ed. apud Cominum de Tridino, Venetiis, 1560, tom. 8.°, f.° 89^{v} s.

[94] En ed. Bekker, *Metaph.* IX, 1, p. 515^{b}, 23; en Sto. Tomás, lib. X, 1; tex. 820 s, n. 1937 s.

[95] En ed. Bekker, *Metaph.* IX, 3, p. 516^{a-b}; en Sto. Tomás, lib. X, 3, tex. 833 s, n. 1983 s.

videtur esse multitudine. Et si unitas posterior est multitudine, tunc ens et unum quod convertitur cum ente, scilicet quod unitas multitudinis sit principium eo quod Philosophus magis hoc prius dixit, scilicet quod unitas est principium numeri. Ergo haec obiectio bene est sive fuit contra se ipsum. Ipse autem Philosophus ibi dicit, idest in eodem quarto [96] eam solvit et hoc sic: Illa quae sunt priora secundum naturam, illa secundum se sunt magis cognita, [sed quo ad nos] sunt minus nota. Nunc autem ita est quod simplicia secundum naturam priora sunt compositis. Et causam eius rationis ibidem subiungit: quia nostra cognitio incipit a posterioribus; compositiora autem prius cadunt in nostram cognitionem sensitivam, ut habetur primo Posteriorum [97]. Et sic compositiora magis sunt nobis nota quam simplicia, quia multitudo compositior est unitate. Ergo multitudo est nostrae cognitioni sensitivae notior unitate. Ergo secundum cognitionem nostram sensitivam ex notitia multitudinis invenienda est cognitio unitatis, quae cognitio unitatis secundum rem et naturam prior multitudine, tamen secundum nostram cognititonem est e converso, ita quod secundum nostram cognitionem sensitivan multitudo prior est unitate, eo quod multitudo prius cadit in cognitionem nostram sensitivam quam unitas, a qua, scilicet cognitione sensitiva incipit nostra cognitio.

De hac autem unitate, cuius cognitio est ex multitudine, invenienda, duximus aliquid dicendum. Et quia tractatus [98] quem prae manibus habemus exponendum, tradit cognititonem unitatis sufficientem, idcirco addendo causam materialem, efficientem, formalem et finalem, dicamus quod causa efficiens huius tractatus est Boethius. Causa autem (94va) materialis sive subiectum libri praesentis est unitas consideranda secundum se ut est per indifferentiam se habens ad unum quod convertitur cum ente et ad unum quod est principium numeri. Et quod [99] hoc sit verum, hoc patet ex distinctione huius libri, eo quod praesens tractatus habet quatuor partes distinctas: In quarum p r i m a determinatur de unitate secundum suam essentiam et quidditatem; in s e c u n d a autem parte agitur de unitate prout se tenet pro uno quod convertitur cum ente; in t e r t i a parte autem Boethius ponit modos unitatis; in q u a r t a parte agitur de unitate quae se tenet cum uno quod est principium numeri. Ergo bene dicit quod subiectum huius libri est unitas conside-

[96] En ed. Bekker, *Metaph.* IX, 3, p. 516^{a-b}; en Sto. Tomás, lib. X, 3, tex. 835 s, n. 1986 s.
[97] En ed. Bekker, *Analytica Posteriora*, I, 1, p. 38^{a-b}.
[98] tractatus, en el ms.: tractatum.
[99] quod, en el ms.: semper.

rata secundum se ut est habens se per indifferentiam ad unum quod convertitur cum ente et ad unum quod est principium numeri. Causa autem formalis est duplex, sicut cuiuslibet libri, scilicet forma tractatus et forma tractandi. Forma tractatus huius libri est divisio quae consistit in divisionibus quatuor. Forma autem tractandi est modus agendi sive procedendi in hoc libro, qui est diffinitivus, divisivus, probativus, exemplorum positivus. Est ergo modus procedendi huius libri diffinitivus, qui ipse diffinit unitatem. Est autem probativus, quia ipse diffinitionem probat. Est autem divisivus, quia dividit unitatem. Est autem modus agendi in hoc libro exemplorum positivus, quia ea quae dixerat de unitate, declarat in aliis rebus. Ergo patet quod modus procedendi huius libri est diffinitivus divisivus exemplorum positivus. Causa autem finalis huius libri est [ut] cognitis eis quae in hoc libro sive tractatu dicuntur, habeatur facilius additus [100] ad quintum et ad quartum Metaphysicae: ad quintum, ubi agitur de modis unitatis, et ad quartum in quo agitur de unitate, secundum quod se habet ad unum quod est principium numeri et etiam quod convertitur cum ente. Et quia illa particula huius libri in qua determinat de modis unitatis, ducit in cognitionem eorum quae dicuntur sive docentur in quinto Metaphysicae, ideo [101] illa particula huius tractatus in [qua] agitur de uno quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, ducit in cognitionem eorum quae dicuntur in quarto Metaphysicorum.

Ex hiis enim quae dicta sunt, apparent tria: p r i m o enim apparet qualiter unum sive unitas sit de consideratione cuiusque sapientis; et visum est etiam s e c u n d o qui sint modi inquirendi ipsius unius; tunc t e r t i o fuit conclusum ex quadam obiectione quam movet Philosophus contra se, quis est modus cognoscendi ipsius unitatis. Est autem modus cognoscendi ipsius quod cognoscatur ipsa unitas a posteriori, eo, quod unitas se habet in ratione principii; principia autem non possunt cognosci nec a priori sed a posteriori; ergo, etc. Et etiam unitas se habet per privationem et negationem divisionis, quae privationes et negationes nobis notificant primo illa in quibus ille modus est, cognoscenda, ita quod nos possimus cognoscere naturam unitatis ex aliquo priori, sed nos possi-

[100] Al libro IV y V sería preciso añadir el libro X, como en las anteriores notas hemos ido viendo y veremos en todo el comentario. Ahora bien; que la 'intentio operis' sirve para obtener eso, no podrá dudarse; pero que la 'intentio operantis' fuese esa misma, eso presupone el conocimiento inmediato de la *Metaphysica* de Aristóteles o en griego o en árabe. Yo creo que Gundisalvo, cuando compuso su libro 'De unitate et uno' podía conocer en árabe la *Metaphysica*, pero esto no se puede determinar más.

[101] ideo, en el ms.: sed.

mus cognoscere modum unitatis per privationes et negationes quae sunt habitus posteriores.

Ex hiis autem quae dicta sunt, notanda breviter sunt duo: Quorum primum est quod unum convertitur cum ente. Illud unum ergo non significat naturam determinatam ad aliquod genus entis. Sed unum quod est principium numeri, significat naturam accidentalem additam ei de quo praedicatur, et est habens mensuram in ratione quantitatis. Secundum autem notabile est quod unitas non habet modum inquirendi a priori sed a posteriori eo quod unitas habet rationem principii; prius [proincipium?] autem non cognoscitur a priori sed a posteriori; ergo, etc.

Et quia nos in praesenti tractatus intendimus determinare de unitate quae se habet cum uno quod convertitur cum ente et etiam quod est principium numeri, ideo ad maiorem intellectum huius, quaeratur utrum unum dicat aliquam naturam realem superadditam ipsi enti. Et arguitur primo quod sic, tali ratione: Cuius intellectus est posterior respectu alterius, hoc addit aliquid reale super ipsum; sed intellectus unitatis est posterior intellectu entis eo quod, secundum Avicennam [102], ens est primum quod cadit in intellectum; ergo unitas per modum additionis se habet respectu entis sive addit aliquid reale super ipsum ens. Praeterea: Si unitas se non haberet per modum additionis respectu entis, tunc de Deo *ens unum* est nugatio. Consequens est falsum; ergo et antecedens. Hoc idem arguitur tertio sic: Quorum intellectus sunt essentialiter distincti et differentes ab invicem, illa habent se per modum additionis ad invicem; sed intellectus entis et unius sunt huiusmodi; ergo, etc. Contra ipsum arguitur sic: Aristoteles dicit in quarto Metaphysicae [103] quod homo ens, homo unus est, quae non differerunt nisi secundum rationem respectivam ita quod ista, scilicet homo ens, homo et unus homo non dicunt aliquam naturam realem additam supra se invicem; ergo ens et unum non habent se per modum additionis ad se invicem. Ad istam quaestionem est dicendum quod ens et unum non habent se per modum additionis realis. Cuius ratio est quia ens secundum suam generalitatem sumptum aut est per se sive per essentiam suam unum, aut est unum per aliquod additum: Si autem ens per se est unum, tunc habeo propositum; si autem ens (94^{vb}) per aliquod additum est unum, tunc quaeritur de illo addito: Aut enim illud additum est ens unum eo quod non potest esse nihil; ergo etc. Si ergo tu concedis quod illud additum sit ens unum, tunc dico quod illud ens est unum aut per suam essentiam, vel per aliquod additum. Si enim concedis quod illud sit ens unum

[102] Avicenna, *Metaphysica*, Venetiis, 1508, I, 6, f.° 72^{rb}, 32 s.
[103] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, p. 491^{b}, lín. 53 s; cf. IX, 2, p. 516, lín. 58-59. En Sto. Tomás, lib. IV, 2, tex. 302, n. 550-553; y lib. X, 2, tex. 832, n. 1974-1982.

per suam essentiam, tunc habeo propositum. Si autem concedis quod sit ens unum per aliquod additum, tunc ergo iterum quaero de illo addito sicut prius. Et ibo in infinitum in entibus vel in additis. Aut oportet dare quod ens secundum suam generalitatem sit unum per se. Et per hoc respondeatur ad rationes in contrarium. Quando enim dicitur: Cuius intellectus est prior respectu alterius, etc., dico quod verum est. Sed ad minorem quae vocatur: Sed intellectus unitatis est posterior, etc., dico quod duplex est unitas: Una est unitas quae est principium numeri; et illa per modum additionis se habet respectu illius cuius est unitas eo quod talis unitas est de genere accidentis. Ideo talis unitas per modum additionis realis et naturae se habet respectu illius cuius est unitas. Secundo autem modo est unitas quae convertitur cum ente. Et talis unitas non addit aliquam naturam realem supra ipsum ens sed dicit aliquam additionem secundum rationem, quod patet: Ipsa enim unitas addit supra ens tantum rationem indivisionis. Per hoc respondeatur ad formam argumenti, quando dicitur: Cuius intellectus est posterior, verum est; sed intellectus unitatis, etc., quae convertitur cum ente est posterior intellectus entis, verum est, quod talis unitas quae convertitur cum ente, se habet per modum additionis secundum rationem respectu entis eo quod talis unitas addit supra ens rationem indivisionis; nullam tamen addit realitatem supra ipsum. Hic enim primo incipit difficultas, quia, si quis quaerat unde intellectus accipiat rationem indivisionis, cum ipsa non sit realis, quia tantum est aliquid additum secundum rationem, dico quod intellectus rationem indivisionis accipit ab essentia entis; essentia enim entis est indivisa, sicut sunt essentiae omnium rerum, ut probatur septimo Metaphysicae [104]. Et quia essentia entis est indivisa; ergo intellectus ab essentia accipit rationem indivisionis et ab illa ratione indivisionis sortitur ens rationem unitatis ita quod una et eadem res vocatur ens et una, tamen secundum diversas rationes. Illa enim res vocatur ens, ut est sumpta secundum naturam abstractam; et etiam eadem res vocatur una, prout sibi debetur ratio indivisionis, ita quod ad significandam rem, non abstracte sed prout est habens rationem indivisionis. Et per hoc respondetur ad argumentum secundum, quando dicitur: Si unitas non haberet se per modum additionis respectu entis, tunc de Deo: ens unum, est nugatio, dico quod hoc est verum, scilicet quod si unum se non haberet per modum additionis essentiae secundum rationem respectu entis, tunc hic est nugatio de Deo: ens est unum, eo quod est respectu [105] eiusdem inutilis repetio. Sed unum

[104] En ed. Bekker, *Metaph.* VII, 3, p. 511ª, lín. 45 s; en Sto. Tomás, lib. VIII, 3, tex. 717-720, n. 1722-1728.

[105] respectu, en el ms.: secundum.

respectu entis se habet per modum additionis secundum rationem, licet tamen non secundum rem; ergo de Deo: ens est unum, non fit nugatio. Verbi gratia: Licet animal rationale non addat aliquid reale supra hominem, tamen animal rationale se habet per modum additionis respectu hominis; ergo dicitur animal homo, et animal homo non est nugatio. Sic est in proposito quod licet unum non addat aliquid secundum rem super ens, tamen ipsum aliquid addit secundum rationem super ens. Sic de Deo: ens est unum, non oportet, etc., dico cum Philosopho in tertio Physicorum [106] quod intellectus intelligit ea, licet quae propinqua sunt, non distinguantur; et dico Phylosopho in tertio de Anima [107] quod quilibet intellectus est substantia incorporea, habens esse elevatum supra corpus. Ergo si aliqua sunt realiter unita, intellectus potest ea ab invicem distinguere, scilicet quod formaliter illa bonitas distinctionis non est ex parte rerum sed ex parte intellectus distinguentis ea; quia, licet ens et unum eo quod ad eamdem esseintiam pertineant, non distinguantur ab invicem, tamen ex eo quod intellectus est substantia habens esse elevatum supra corpus, intellectus potest quamdam distinctionem et appellationem facere inter ens et unum. Et talis distinctio est attendenda secundum rationem. Ergo intellectus inter ens et unum potest quamdam distinctionem facere secundum rationem. Et secundum modum ratiocinandi aliquis alicui arguit, et aliter ratiocinando de illa natura prout vocatur una et aliter ratiocinando de eadem natura prout vocatur ens, quod patet: Quia intellectus ratiocinatur de aliqua natura per modum entis, prout illa natura est sumpta abstracte; intellectus autem ratiocinatur de eadem natura per modum unius, prout illa natura non est considerata secundum se nec abstracte, sed in quantum illa natura habet rationem indivisionis. Et sic ex modo ratiocinandi quem habet intellectus circa eadem rem; ergo patet quod eadem res potest habere diversas rationes; et ergo intellectus sic inter eamdem rem potest facere distinctionem (95ra) secundum rationem. Et sic patet qualiter illa propositio est intelligenda secundum quod communiter dicitur quod intellectus verax est quia unum et ens secundum veritatem non possunt distingui nec dividi; ergo intellectus distinguens inter ea est falsus. Dico quod illa falsitas non est referenda ad naturas rerum sed ipsa est referenda ad possibilitatem intellectus ratiocinantis de ipsis rebus. Propter hoc dico ad propositionem quod, licet non sit

[106] En ed. Bekker, *Physica* III, 2-3, p. 111^{a-b}; pero parece más a propósito el *Topic.* III, 1 en ed. Bekker, p. 63^{b}, lín. 50 s.

[107] En ed. Bekker, *De anima* III, 4, p. 223^{a}, 32 (non mixtus); III, 5, p. 223^{b}, lín. 33 s. Cf. *De anima,* II, 1 en ed. Bekker, p. 214, 18 y *De anima,* II, 2, p. 215, 23 s (es *substantia* y no es *corpus*). Para *incorporeum*=ἀσώματον, véase *De anima* I, 2, p. 211^{a}, lín. 13, 20, 42, 60; y *De anima* I, 5, p. 213^{b}, lín. 12.

possibile quod unum aliquid realitatis addat supra ens, tamen unum aliquid addit supra ens secundum rationem. Ergo omnia quae possumus dicere de ente secundum se, haec possumus dicere de ente ratiocinando de ipso ut habet modum indivisionis.

UNITAS EST QUA UNAQUAEQUE RES

Iste liber in quo Boethius determinat de unitate per indifferentiam se habente ad unum quod est principium numeri et ad unum quod convertitur cum ente, dividitur in partes duas: Primo determinat de unitate secundum se; secundo determinat de unitate relata ad multitudinem, ita quod auctor in hoc libro servat modum Philosophi quem habet in quarto Metaphysicae [108]. Secunda ibi: *Quidquid enim est quod est* [109], Prima in duas: Primo enim de unitate secundum se; secundo determinat quatuor modos unitatis acceptos ex quinto Metaphysicae [110]. Secunda ibi: *Non est aliud ens* [111]. [Secundum hunc modum Philosophi dividit auctor librum istum in duas partes [112]]: Primo enim determinat de unitate secundum se per indifferentiam se habente ad unitatem quae est principium numeri et ad unitatem quae convertitur cum ente; secundo ex determinatis declarat diversos gradus unitatis in rebus creatis. Secunda ibi: *Unitas enim*. Prima in duas: Primo determinat de unitate secundum se; secundo determinat de unitate quae convertitur cum ente. Secunda ibi: *Unde esse et unum*. Prima in duas: Primo enim proponit diffinitionem unitatis; secundo eam declarat. Secunda ibi: *Neque potest esse*. Illa secunda in duas: Primo enim declarat diffinitionem per quoddam simile; secundo declarat eam convertendo se ad unitatem in rebus creatis. Secunda ibi: *Quidquid enim est ideo est*. Prima in duas: scilicet in principalem et in dubii remotionem [113]. Secunda ibi: *Non autem*. Hiis ita divisis sequitur: *Quidquid est*. In qua probatur diffinitio unitatis per tres rationes. Secunda incipit ibi: *Quando* [114] *autem materiae*. Tertia ibi incipit: *Unitio autem*

[108] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, p. 491, lin. 25 s; en Sto. Tomás, lib. IV, 2, tex. 297 s, n. 534 s.

[109] Parece referirse al efato 'Unitas enim est', si bien el copista altera algo las palabras.

[110] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497^{b}, 1-498^{a}, 35; en Sto. Tomás, lib. V, tex. 423 s, n. 842 s.

[111] Parece referirse al 'Unde esse et unum'; pero el copista alteró las palabras.

[112] secundum... partes, en el ms.: Prima in duas (sin más; pero por lo que luego dice y hace, se trata del comienzo mismo del libro, con lo que aún se oscurece más lo de las notas 109 y 111.

[113] remotionem, en el ms.: reomotam.

[114] Quando, en el ms.: eam.

non fit. Prima indivisa, secunda [115] in duas, scilicet in principalem et corollarium. Secunda ibi: *Ergo destructio.* Sequens pars fit indivisa. Haec est lectionis divisio.

Ad intellectum eorum quae dicuntur in littera est notandum iuxta Philosophum quinto Metaphysicae [116], ubi recordatur de modis scriptis unitatis scriptis in quarto [117], ubi volt Philosophus quod quidquid sit unum,quatuor modis sumitur continuitate et totalitate, ita quod primo modo aliquid est unum continuitate; secundo modo totalitate et secundum naturam; tertio autem modo est aliquid unum singularitate; quarto autem modo aliquid est unum specie. Et isti quatuor modi conveniunt omnes in hoc quod ipsi sumuntur a ratione indivisi, ita quod primi duo modi unitatis sumuntur ab indivisione motus, sed secundi duo modi, quibus aliquid est unum singularitate et specie, sumuntur ab indivisione rationis. Primo est notandum quod unum continuitate secundum numerum est cuius motus est indivisibilis et simplex tempore et loco. Dico ergo secundum locum, ut versus quemcumque locum movetur una pars, et alia; et etiam tempore, ut in quocumque tempore movetur una pars, et alia. Ergo unum continuitate et secundum naturam est illud cuius motus est unus continuus et simplex loco et tempore. Duo igitur significantur unum continuitate et [unum] secundum naturam propter illa quae sunt continua ex violentia vel ex arte vel ex aliquo alio modo contactus. V. gr. ut si sunt duo ligna sibi invicem coniuncta et composita sive unita, tunc unitas illorum duorum non est continua secundum naturam sed secundum violentiam vel artem vel ex aliquo modo contactus. Secundo autem modo est aliquid unum totalitate. V. gr.: Illud enim unum totalitate quod habet unam formam et speciem per quam specifice ab omnibus aliis rebus distinguitur. Et sic corpus caeli istis duobus modis est unum. Est enim corpus caeli unum continuitate eo quod mota una parte caeli movetur totum caelum; et etiam corpus caeli est unum unitate totalitatis eo quod corpus caeli est unius formae et speciei per quam differt ab omni alia re. Et isti duo modi unitatis accipiuntur ex eo quod res quae sic est una, habet motum unum simplicem et indivisum. Et quanto talis res habet motum simpliciorem, tanto vehementius est una istis duobus modis unitatis. V. gr.: Corpus circulare habet motum simpliciorem quam corpus ex circulis compositum; ergo corpus circulare vehementius est unum istis

[115] Secunda, en el ms.: Prima (sin sentido).
[116] En ed. Bekker, *Metaph.* V, 2, p. 502[b], lín. 65; pero más a propósito parece, lib. IX, 1, en Bekker, p. 515[a.b]; en Sto. Tomás, lib. X, 1, tex. 814 s, n. 1920 s.
[117] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497[b] s; en Sto. Tomás, lib. V, 6, tex. 823s, n. 842 s.)

duobus modis praedictis unitatis quam corpus ex circulis compositum eo quod mota una parte corporis circularis movetur totum corpus circulare. Si autem moveatur corpus ex circulis compositum, tunc ipsum non movetur nisi ex corporibus compositis. Similiter quanto corpus habet motum (95^{rb}) simpliciorem tanto magis est istis duobus modis unitatis unum. Tertio autem modo et quarto est aliquid unum singularitate et specie. Et istis duobus modis est aliquid unum non propter hoc quod habeat motum unum indivisibilem, sed quia habet rationem unam indivisibilem, ita quod aliquid dicitur unum singularitate non quia ipsum habeat motum unum indivisibilem sed quia ipsum habet rationem unam indivisibilem, quia ipsum de pluribus non praedicatur. Aliquid dicitur etiam unum unitate speciei, [at tamen] non multiplicatur realiter sed apud animam et secundum notitiam et scientiam. Isti igitur duo modi ultimi unitatis accipiuntur ex eo quod aliquid est indivisum secundum rationem. Et isti duo modi pertinent ad rationem indivisi et ad unum quod convertitur cum ente sive quod est principium numeri. Ergo primi duo modi unitatis sunt magis per accidens quam ultimi. Unde nota quod Aristoteles dicit quarto Metaphysicae [118] quod unum est ens indivisum, ita quod unitas non est materia privationis divisionis sed unitas est entitas indivisa. Unum autem est ens indivisum. Ratio igitur unitatis sumitur a ratione indivisionis ita quod breviter redit ad hoc quod aliqua sunt indivisibilia duobus modis: Primo enim aliqua sunt indivisibilia, quae habent motum indivisibilem, ut corpus caeli; secundo autem sunt indivisibilia aliqua quae habent rationem indivisi sive indivisibilem, ut sunt illa quae sunt unum singularitate et specie. A primo enim modo sumitur unitas quae est principium numeri; a secundo autem modo sumitur unum quod convertitur cum ente. Primi ergo duo modi sunt magis per accidens; secundi autem sunt magis per se.

Hiis praeintellectis auctor in principio lectionis diffinit unitatem sic: *Unitas est qua formaliter unaquaeque res dicitur et est una,* sive sit simplex sive composita, sive spiritualis sive corporea. Ad cuius intellectum est notandum quod differentia est inter corpus simplex et compositum et spirituale et corporeum, quod patet: Quia simplex res dicitur simplex eo quod ipsa est sine implicatione materiae. Dicitur autem aliqua res composita eo quod materiam implicat, ut res inferiores. Dicitur autem res aliqua etiam spiritualis ex eo quod ipsa meram naturam intellectua-

[118] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, si se cuentan los libros al modo de Bekker, no del comentarista; pero parece más a propósito *Metaph.* IV, 6, p. 497^{b}, lin. 38, 40, 53, 54... y aún mucho mejor *Metaph.* IX, 1, p. 515^{b}, lin. 19-20; en Sto. Tomás, lib. X, 1, tex. 825, n. 1950 s.

litatis importat, ita quod non vere res sint spirituales nisi intellectuales, ut intelligentiae. Res autem dicitur corporea ex eo quod non solum implicat materiam sed etiam alias conditiones materiae, quae sunt principia corporis, ut longum, latum et profundum. Ita quod quatuor sunt genera rerum: Quaedam enim res sunt mere spirituales, ut intelligentiae; quaedam autem res sunt simplices, ut corpora caelestia, et sicut elementa dicuntur etiam simplicia non quod nullam includant materiam sed quia non includunt illam quae est circumscripta conditionibus circunmscribentibus corpus quae sunt principia corporis; quaedam autem sunt res compositae, ut sunt res inferiores quae in sui natura habent circumscriptionem conditionum naturalium quae sunt principia corporis, ut sunt longum, latum et profundum; quaedam autem sunt res corporeae, ut sunt spiritus qui sunt vehiculum sanguinis. Quaecumque ergo sunt res, quae ipsae tantum sunt causatae, ipsae semper in hoc conveniunt, quod quaelibet earum est una a formali unitate. Littera: una, supple formaliter; simplex, supple ut sunt corpora caelestia quae sunt simplicia, et elementa; composita, supple ut sunt res inferiores habentes materiam partem sui; spirituales, ut intelligentiae; sive corporea ut anima, supple humana [119] quae est forma secundum aliquas partes immersas materiae; una, supple formaliter.

Sequitur *Sicut neque*. Ubi auctor determinat dictum suum per quamdam similitudinem. Dictum enim est quod unaquaeque res est formaliter una unitate. Quod autem hoc sit verum, hoc declarat sic in quodam simili: Quod, sicut res dicitur formaliter alba ab albedine et formaliter quanta a quantitate, sic etiam res formaliter est una ex unitate ita quod sicut albedo est id per quod res formaliter est alba, sic unitas est id per quod res formaliter est una. Littera: Bene dicit quod unitas est id per quod res formaliter est una, sicut res, supple nec est alba sine albedine formaliter, sic, supple res non est una sine unitate.

Sequitur *Non autem solum*. Ubi auctor removet dubium. Aliquis enim posset dicere: Quod sicut res alba, manente eadem natura, potest albedine variari, ita quod quandoque est alba, quandoque non, quod sic res unitate una eadem natura posset ab unitate variari, ita quod quandoque esset una, quandoque non; hoc auctor removet tali ratione: Scilicet quod id quo remanente res manet et quo cessante res cessat, ab illo non potest variari manente eadem natura; sed unitas est quo manente res manet et quo cessante res cessat; ergo res (95va) una non potest ab uni-

[119] El comentarista parece distinguir en el hombre entre las almas vegetal y sensible (immersae materiae), por una parte, y el alma espiritual, por otra.

tate variari, ita quod, quamdiu res manet et subsistit in rerum natura, tamdiu res est una. Inseparabilis ergo est unitas ab ipsa re. Littera: non autem una, supple formaliter; sed quamdiu est, quidquid est, idest quaelibet res dicitur esse formaliter una, quamdiu, supple subsistit in rerum natura; cum autem desinit esse et cessat sua natura, tunc illud quod est, cessat esse unum.

Quidquid autem est. In qua probat auctor diffinitionem unitatis per rationem. Primo enim auctor resumit eam, descendendo ad unitatem repertam in creatis [120] compositis ex materia et forma et tunc hoc auctor specialiter probat de rebus compositis. Et sicut est in istis ita intelligendum est de aliis. Probat ergo ipse hoc apecialiter de rebus compositis propter hoc, quia unitas est in nobis magis nota in rebus compositis quam in simplicibus sive in aliis. Et ex notitia rerum compositarum devenimus ad unitatem rerum aliarum. Ergo probat hanc compositionem specialiter in rebus compositis, secundum quod unitas est illud quo unaquaeque res est id quod est. Et quod hoc sit verum, hoc ipse probat tribus rationibus. Quarum prima est: Esse unitatis etiam in rebus compositis ex forma et materia est ex forma; sed ex forma non fit ens nisi cum forma unitur materiae; sed ex unitione formae cum materia constituitur unum in numero; ergo unitas est id quo unaquaeque res est una id quod est. Ad cuius intellectum est notandum quod duplex est numerositas sicut duplex est materia individui: Est enim numerositas individui et numerositas essentiae. Numerositas enim materiae pertinet ad individua, sed numerositas essentiae pertinet ad naturam speciei. Ergo unitas numeralis quae pertinet ad naturam individui et speciei est id quod unaquaeque res est id quod est, ita quod per unitatem essentiae quaelibet res composita est id quod est quantum ad suam essentiam. Sed per unitatem materiae quaelibet res pertinens ad materiam individui est id quod est ita quod reddantur singula singulis. Littera: Unitas, supple est illud quo quaelibet res composita sub globo lunari est id quod est. Et probat in creatis, idest in rebus compositis. Sed natura, idest alterum est quo etc. qua illud, et supple quod habet res inferiores. V. gr., ut quando forma hominis in materia non est, tunc homo non habet esse; sed quando forma hominis in materia consistit, tunc homo habet esse, quia secundum Philosophum secundo De generatione [121], quando res generatur, tunc non est; sed quando generata est, tunc ipsa primo est. Quia habita generatione

[120] creatis, el ms. parece escribir: formis.

[121] Se trata del segundo *De generatione*. Quizás sea una inferencia formulada a propósito de alguna sentencia de Aristóteles, v. gr. *De generatione* II, 10 en ed. Bekker. p. 176^{b}, lín. 57.

cessant omnes transmutationes materiae. Et tunc res habet esse per formam et per consequens habet esse.

Praeterea: Secunda ratio ad idem incipit ibi: *Quando autem materiae;* et est talis: Cum essentia rei creatae compositae sit ex forma et materia, ergo illud per quod materia tenet formam, est illud quo unaquaeque res est id quod est; sed unitas est ipsum (?) sive illud per quod materia tenet formam; ergo, etc. Unde tu non debes intelligere quod unitas teneat formam cum materia tanquam ipsa sit quoddam medium sive clavus (?) clavaus (?) formam cum materia, quod patet. Quia quando dicitur, quod unitas est illud quod materia tenet formam, talis (?) est sensus quod [122] unitas est quaedam unio sive inclinatio naturalis quam habet forma cum materia, et e converso, ita quod unitas non est medium reale inter formam et materiam, sed unitas inter formam et materiam est quaedam naturalis sive actualis inclinatio unius ad aliud, ita, v. gr. si demus ita esse quod caliditas tenet calorem cum aqua, non quod caliditas sit aliquid reale inter calorem et aquam, sed illa caliditas est naturalis inclinatio, quae tenet hoc cum illo, ita quod istae tres res non sint differentes, scilicet caliditas et illa quae coniunguntur eorum coniunctio, quae vocatur eorum unitas. Et haec tria tribus nominibus nominantur. Ergo non est intelligendum quod unitas qua materia tenet formam, sit aliquod medium reale ligans unum cum altero. Propter quod dicit Philosophus primo De anima [123] quod si quis quaerat si aliquod sit medium inter materiam et formam ligans unum cum altero, quod illa fatua sit quaestio eo quod sola unitas est inter formam et materiam quae est principium essendi unius cum altero. Ergo quaelibet res composita est per unitatem id quod est. Littera: Bene dictum est quod unitas est id quo res est id quod est; aut pro hoc forma sit unita, supple secundum actum materiae; non permanet, supple actu, quamdiu unitas res, etc., idest quamdiu actualis inclinatio tenet hanc cum illa.

Ex hoc infert auctor corollarium ex hoc cum dicit: *Ergo destructio.* Quod sequitur sic: Dictum enim est quod unitas est id quo unaquaeque res est formaliter. Ex hoc sequitur quod separatio unitatis est separatio esse rei. Ergo sicut ex separatione unitatis res a suo esse destruitur sive desinit, sic ex coniunctione ipsius unitatis res in suo esse conservatur. Per illam enim unitatem quae est inter formam et materiam, non est aliud [intelligendum] nisi illa unitas sive naturalis inclinatio quam habet materia cum forma, et e converso. Posita autem illa inclinatione naturali,

[122] quod, en el ms.: quam.

[123] Parece una inferencia sobre el *De anima* II, 1 (idcirco non quaerere oportet si...), en ed. Bekker, p. 214[b], lín. 52.

statim (95^{vb}) conservatur esse cum forma et materia; ergo, etc. Ad cuius intellectum est notandum quod differentia est inter ista tria, scilicet unionem, unum et unitionem, sicut etiam est differentia inter calorem, caliditatem et calefactionem, quod patet: Caliditas enim nominat ens abstracte; calor nominat ens concretum materiae sive subiecto; sed calefactio nominat actum egredientem ab illa qualitate quae est caliditas. Calor igitur non est nisi in susceptibili calefactionis ita quod calor non est in sole sed in habente illam qualitatem. Sic ratione est in praesenti quod unitas nominat essentiam rei abstractam sive abstracte, qua res est id quod est; sed unum nominat eamdem essentiam concretam subiecto; sed unitio nominat operationem quae debetur rei quantum ad sua essentialia. Compositio similis (?) est ex anima et corpore, quorum duorum compositio facit unum unitate. Durante enim illa unitate, durat essentia; sed cessante illa unitate, cessat essentia. Littera profecto, idest utique; qua unum erat res; dissolvitur, idest res dissolvitur ab unitate sive subiecto et quod prius erat una ex earum, supple animae cum materia; quia sic non-unum, idest soluta unitate.

Sequitur *Unitio ergo*. In qua auctor ponit tertiam rationem ad idem, quae talis est: Illud ex cuius destructione essentia rei destruitur, per illud res destruitur, et per illud ipsum res in suo esse conservatur, quo unitas formae cum materia, idest naturalis inclinatio formae cum materia, est illud ex cuius solutione essentia rei dissolvitur sive destruitur. Ergo per talem unitatem res dicitur esse et etiam per eam res in suo esse conservatur. Ad cuius intellectum est notandum quod duplex est materia, scilicet materia pertinens ad speciem et materia pertinens ad individuum. V. gr.: Materia pertinens ad speciem humanam significatur hoc nomine homo, ut est indistincte includens materiam omnium individuorum, quod patet: Cum dico homo, dico duo, scilicet humanitatem et habens eam. Illud enim *habens* indistincte importat materiam omnium individuorum, quia non explicat materiam Socratis nec Platonis determinate. Sed materia pertinens ad individuum est eadem materia, prout ipsa tamen determinata conditionibus circumscribentibus eorum quae sunt principia corporum, ut longum, latum et profundum. Et hoc enim dici auctor in littera quod ex dissolutione unitatis dissolvitur res ab essentia sua. Et quia essentia specialiter pertinet ad speciem, ideo hoc quod dicit auctor, referendum est ad dissolutionem formae cum materia pertinentis ad speciem. Ex dissolutione enim naturae formae dissolvitur essentia speciei; ex dissolutione autem formae cum materia pertinente ad individuum non est necesse quod essentia solvatur. V. gr.: Circumscripta

forma Socratis a materia individui non est necesse quod essentia rei sive materia corrumpatur. Ergo illud quod dicit auctor referendum est ad unitatem formae cum materia pertinentis ad speciem et non ad individuum.

Sequitur *Unde esse et unum*. Ubi ex hoc auctor consequenter determinat de uno quod convertitur cum ente, intendens sequentem propositionem quod unum cum ente convertitur. Quod hoc verum sit, ipse probat per duas rationes. Secunda ibi: *Ac per hoc*. Prima ratio est ista: Effectus assimilantur suis causis; sed causa omnium rerum, Deus noster, est penitus et simpliciter una; ergo rebus creatis et creaturis illa causa hoc tribuit. Et dicit [124] quod sicut habent esse, quod sic habeant etiam unum. Et hoc est propter hoc, quia causa omnium rerum habet in se duo, ergo etiam tribuit rebus creatis et creaturis duo: Ex eo enim quod illa causa est esse purum, ipsa tribuit rebus creatis esse; ex eo enim quod ipsa causa est mera unitas, ergo tribuit rebus creatis esse unum. Ergo oportet quod ens et unum invicem convertantur. Et nota quod cum dicitur quod effectus assimilantur suis causis, hoc est intelligendum de assimilatione, quae est de possibilitate effectus, eo quod effectus non possint assimilari suis causis secundum vehementiam quae est in causis, eo quod omnis effectus necesse defluit a sua causa. Littera: Bene dixit quod ens et unum convertuntur.

Consequenter ponit secundam rationem ad idem, quae talis est: Universorum motus praesupponit unitatem essendi in rebus. Sed omnes res creatae tam simplices quam compositae tendunt motu appetitus in unum principium, quod est Deus, a quo habent esse unum. Et quia unitas motus praesupponit unitatem sive modum essendi unum in rebus. Sed sicut res creatae habent esse, sic habent esse unum. Ergo ens et unum convertuntur. Tunc ipse auctor in fine lectionis probat minorem, scilicet quod hoc verum sit quod omnes res creatae tendunt motu appetitus sive appetunt esse unum. Quod autem hoc sit verum, probo: Quia omnes res creatae vel causatae tendunt sive appetunt esse; sed ipsae non possunt habere esse nisi habeant esse unum, sive tendant ad unum primum principium, a quo omnes res creatae habent esse. Et quia omnes res creatae appetunt esse, ergo ipsae appetunt sive tendunt ad unum esse. Et haec est probatio auctoris. Et tunc resolvitur res, scilicet quod omnes res creatae sive causatae tendunt ad esse unum primario motu appetitus; sed unitas motus praesupponit esse modum quemdam in rebus unum, quia sicut habent esse, sic etiam habent esse unum. Ergo ens et unum

---

[124] dicit, en el ms.: dividit.

convertuntur. Littera: Motus, idest naturalis inclinatio; et sicut omnia appetunt esse, sic, suple appetunt unum.

(96ra) *Unitas autem est.* Postquam Boethius docet de unitate secundum se et cum hoc docet convertendo se ad unum quod convertitur cum ente, in ista parte consequenter auctor declarat qualis sit gradus unitatis in rebus creatis. Secundo autem convertit se ex dictis ad modos unitatis. Secunda ibi: *Et propter hanc.* Prima in duas: Primo declarat quis sit modus unitatis in rebus creatis; secundo dictum suum declarat per tria exempla sensibilia. Secunda ibi: *Quemadmodum lumen.* Prima in duas: Primo enim ostendit ex quo proveniat gradus unitatis [dispositive in rebus creatis; secundo ostendit ex quo proveniat gradus unitatis] effective in rebus creatis. Secunda ibi: *Quia omnis res.* Prima in duas secundum quod probat duas conclusiones: Primo enim ostendit quod ex possibilitate quae est in rebus creatis, proveniat dispositive gradus unitatis; secundo probat quod ex possibilitate quae est in rebus creatis, non proveniat gradus unitatis effective nec formaliter. Secunda ibi: *Quidquid autem eget.* Hiis ita divisis sequitur *Quemadmodum,* ubi auctor dictum suum declarat per tria exempla sensibilia. Secundum haec tria potest haec pars dividi in tres partes: Secunda, ibi: *Quemadmodum paries.* Tertia ibi: *Quemadmodum si tres.* Et haec dividitur in duas: Primo secundum quod dictum est; secundo ponit modos unitatis. Secunda ibi: *Unumquodque aliquid.* Illa secunda in duas: Primo ponit modos unitatis; secundo auctor recapitulat ea quae dixerat quo ad gradus unitatis et etiam quo ad modos unitatis. *Sic omnia unitatem.* Prima in duas: Primo ponit modos unitatis consuetos; secundo addit novos duos modos, scilicet per accidens. Secunda ibi: *Alia dicuntur.* Prima in duas: Primo ponit modos unitatis convenientis rebus supernaturalibus; secundo ponit modos unitatis convenientes rebus naturalibus. Secunda ibi: *Aliud continuitate.* Prima indivisa, secunda dividitur in tres: Primo enim ponit modos unitatis qui reducuntur ad unum continuitate; secundo ponit modos unitatis qui reducuntor ad unum accidente; tertio autem ponit modos unitatis qui reducuntur ad unum forma et specie, quia secundum Philosophum quinto Metaphysicae [125] modi unitatis per se sunt tres [126] principales: Scilicet modus unitatis continuitate et modus unitatis forma et specie et modus unitatis per accidens, qui tamen etiam habet duo mem-

---

[125] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497b, lin. 22 s; en Sto. Tomás, lib. V, 6, tex 430, n. 866. s.

[126] tres, en el ms.: duo (podría conservarse el *duo* sobreentendiendo en el primer miembro dos modos y en el segundo miembro un modo; pero antes contaba: primo... secundo... tertio).

bra, ita quod auctor ita procedit secundum modum Philosophi in quinto Metaphysicae [127] ita quod auctor primo ponit duos modos unitatis qui reducuntur ad unum continuitate; secundo autem ponit duos modos unitatis qui reducuntur ad unum forma et specie. Secunda ibi: *Alia dicuntur.* Et tertia ibi: *Alia dicuntur aggregatione* (?). Prima in duas: quia unum continuitate secundum Philosophum quinto metaphysicae [128] est duplex, scilicet unum continuitate secundum naturam et unum continuitate secundum artificium. Ergo secundum hoc prima pars dividitur in duas: Primo enim ponit modos unitatis qui reducuntur ad unum continuitate secundum naturam; secundo ponit modos unitatis qui reducuntur ad unum secundum continuitatem artificii. Secunda ibi: *Quod est comparatione unum.* Et illa secunda dividitur in duas, eo quod secundum Philosophum quinto [129] et decimo [130] Metaphysicae artificium sive agens per artem est duplex, scilicet agens coniungens et agens colligans. Ergo ista pars dividitur in duas, quia primo ponit modos unitatis [131] artificii qui reducuntur ad unum unitate agentis coniungentis; secundo ponit modos unitatis qui reducuntur ad unum unitate artificii quod est agens colligans [132]. Secunda ibi: *Et dicuntur unum aggregatione.* Haec esta divisio lectionis.

Postquam auctor dixit de unitate secundum se et cum hoc dicit de unitate convertendo se ad unitatem quae convertitur cum ente, hic dicit specialiter qui sint gradus unitatis in rebus creatis. In principio lectionis dicit auctor ex quo proveniat gradus unitatis dispositive in rebus creatis, intendens quod ipse dispositive proveniat in eas ex possibilitate quae est in rebus creatis. Et primo est praenotandum quod in tota ista lectione Boethius possibilitatem existentem in rebus creatis appellat materiam, extendendo nomen materiae ad possibilitatem quae est in intelligentiis et in animabus antequam in rebus compositis. Hoc praeintellecto intendit primo probare praedictam conclusionem, quae est ex quo gradus unitatis

[127] En ed. Bekker, *Metaph.* IV; 6, p. 497^{b}, lín. 22 s; en Sto. Tomás lib. V, 6, tex. 430, n. 866-869.

[128] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497^{b}, lín. 22 s. (Ex his autem ipsis illa magis unum sunt quae *natura,* quam quae *arte* continua sunt); en Sto. Tomás, lib. V, 6, tex. 424, n. 848-855.

[129] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497^{b}, lín. 27 s (si enim pones invicem se tangentia...) y lín. 39 (etenim vinum unum...); en Sto. Tomás, lib. V, 6, tex. 425-426, n. 856-859.

[130] En ed. Bekker, *Metaph.* IX, 1, p. 515^{a} (quod natura et non tactu neque ligatione..., et maxime quodcumque natura tale sit et non vi, quemadmodum quaecumque aut glutine aut clavo aut coniunctione); en Sto. Tomás, lib. X, 1, tex. 814-815, n. 1920-1924.

[131] modos unitatis, en el ms.: auctor unitatis.

[132] En ed. Bekker, *Metaph.* IX, 1, p. 515^{a}, lín. 54 s; en Sto. Tomás, lib. X, 1, texto 814-816, n. 1920-1928.

in rebus creatis dispositive proveniat. Et est ratio talis: Scilicet, quod unitas est ratio continentiae corum quae diffusa sunt in rebus creatis; sed materia et possibilitas quae est in rebus creatis, est unitati contraria eo quod ipsa suis compositis dividitur, multiplicatur, spargitur. Quod patet: Materia enim sive possibilitas quae est in rebus compositis, dividitur actione generantis et agentis. Dividitur enim ipsa generatione agentis, ut in creatis et etiam in supercaelestibus; dividitur autem ipsa actione generantis, ut puta in inferioribus; ipsa etiam multiplicatur multiplicatione formarum et actuum eo quod potentiae distinguuntur per actus; ipsa etiam spargitur multiplicatione individuorum quae est in rebus compositis. Ergo materia in rebus creatis dividitur, multiplicatur et spargitur. Unitas autem unit et colligit. Propter quod materia indiget unitate ad suscipiendum distinctum gradum unitatis dispositive et subiective in entibus creatis (96^{rb}). Materia ergo est illud quo provenit dispositive et subiective distinctus gradus unitatis in entibus creatis, ita quod breviter ratio iuxta sententiam litterae facilius formatur sic: Unitas est ratio continentiae eorum quae diffusa sunt in rebus creatis; sed materia sive possibilitas est id quod diffusum est in rebus; ergo possibilitas in rebus creatis indiget unitate ad hoc quod suscipiat dispositive et subiective distinctum gradum unitatis entitatis in rebus creatis. Possibilitas ergo est id quo dispositive et subiective provenit distinctus gradus unitatis in rebus creatis. Ut ergo contineatur, ligatur.

Consequenter cum dicit: *Quicquid autem,* resolvit dubium quod est tale: Si quis putaret quod sicut gradus unitatis provenit dispositive ex possibilitate quae est in rebus creatis, quod sic etiam gradus unitatis proveniret formaliter et effective ex ea, hoc resolvit auctor tali ratione: Illud quod indiget alio ad uniendum se, hoc non constituit per se, idest formaliter, gradus unitatis in rebus creatis; sed materia sive possibilitas quae est in rebus creatis non constituit formaliter gradus unitatis; illud autem quod non constituit gradus unitatis in rebus creatis, illud utique dividitur ad actionem generantis et agentis, illud etiam multiplicatur multiplicatione formarum et actuum, et illud etiam spargitur multiplicatione individuorum. Et quia materia sive possibilitas in rebus creatis est unitati contraria eo quod dicit Philosophus quarto Metaphysicae[183] quod unitas et materia sunt opposita eo quod materia tenet se cum multiplicatione sive divisione, unitas autem tenet [se] cum indivisione sive unitione vel

[183] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, p. 492^{a}. La unidad inmediatamente se opone a *pluralidad* o *multitud,* no a la *materia.* Como en el texto se ve, el autor infiere una cosa de la otra. La unidad, en efecto, se opone a la pluralidad en *Metaph.* III, 2, p. 492^{a}, lín. 5, 11, 53, 63-64 y en otros pasajes.

cum collectione, quae scilicet collectio est multiplicationi contraria. Ergo Boethius bene dicit quod unitas et materia sunt contraria. Littera: Unitas est illud quod unit contraria, idest unitas est ratio continentiae omnium, idest in omnibus quae sunt in rebus creatis; nihil est, supple quod tenet formam cum materia nisi unitas; ad uniendum se, supple secundum distinctum gradum in entibus creatis effective; aliunde, supple ab actione generantis vel creantis. Verum enim est secundum etiam dicit Boethius, quod materia ex sui natura habet quod dividatur dispositive ab actione agentis vel generantis, non tamen habet illam divisionem effective ex sui natura. Per illam enim litteram cum dicit auctor: Colligit unitas, ipse non plus volt nisi quod possibilitas quae est in rebus creatis, est unitati contraria. Possibilitas, supple in rebus creatis, non unitur per se, idest, non facit formaliter gradum unitatis distinctum. Et quia materia, supple per se non unitur, idest, quia ipsa per se non facit gradum unitatis formaliter distinctum, ergo materia per se utique spargitur.

Sequitur *Quia omnis res*. In ista parte probat sive declarat consequenter ex quo formaliter et effective proveniat distinctus gradus unitatis in entibus creatis, intendens quod ipse proveniat ex diversa participatione sive receptione luminis entis primi quod est vera unitas et quod etiam est unitas per essentiam. Ex tali intentione auctoris formatur talis ratio: Omnis res habens gradum unitatis contrarium alteri rei, sicut perfectum contrariatur imperfecto, et e converso, haec est habens diversam participationem et receptionem illius luminis, scilicet entis primi, quod est vera unitas et etiam per essentiam; sed possibilitas in rebus creatis diversimode recipit et participat lumen illius, scilicet entis primi quod est unitas per essentiam. Quod patet: Quia secundum Philosophum quarto Metaphysicae [134]: Species numeri se habet sicut species rerum, ita quod sicut species numeri ab invicem differunt secundum gradum eo quod semper una species numeri differt ab alia secundum additum quod de se plenum est, sic species rerum distant ab invicem secundum gradum participationis luminis entis primi eo quod impossibile est duas species participare aequaliter lumen primi entis sed tantum distinctum gradum. Ergo haec est vera, scilicet quod possibilitas in rebus creatis diversimode recipit et participat lumen illius primi entis quo est unitas per essentiam. Ergo diversitas receptionis et participationis luminis primi entis est illud quo formaliter provenit gradus unitatis in rebus creatis.

Ex dictis patent tria: Primo enim patet quod possibilitas quae est

[134] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, p. 492ª, lín. 38; pero mejor y más expresamente en *Metaph.* VII, 3, p. 511, lín. 45 s; en Sto. Tomás, lib. VIII, 3, tex. 717-720, n. 1722-1727.

in rebus creatis, est id quo dispositive provenit distinctus gradus unitatis in rebus creatis. Secundo autem patet quod illa possibilitas non potest esse causa formalis illius distincti gradus unitatis in rebus creatis. Tertio autem patet quod diversitas receptionis sive participationis luminis primi entis est causa formalis et effectiva illius distincti gradus unitatis in rebus creatis. Possibilitas autem quae est in rebus creatis, est principium dispositivum diversitatis unitatis et entitatis sive perfectionis quae est in rebus creatis. Sed diversitas influxus luminis ab ente primo in res creatas est causa formalis distincti gradus unitatis. Quod autem hoc sit verum, scilicet quod possibilitas in rebus creatis diversimode recipiat illud lumen, hoc declarat auctor sic: Primo nota quod per illud lumen non est intelligendum nisi [135] in- (96va) fluxus quem habet agens et primum principium in omnibus rebus creatis, a quo, scilicet ente primo, derivatur omni creato esse et vivere, hiis vero clarius et hiis obscurius, ut habetur primo Caeli et Mundi [136]. Quod igitur hoc sit verum, scilicet quod possibilitas quae est in rebus creatis, recipiat diversimode lumen a primo ente, hoc declarat auctor dicens quod quanto materia, idest possibilitas in rebus creatis, distat a participatione luminis entis primi, tanto est corpulentior sive grossior et minus recipit de lumine primi entis. Et tunc partes materiae subsequentes quae magis distant a participatione luminis entis primi, multo sunt grossiores sive corpulentiores, et ideo minus recipiunt de lumine primi entis, ita quod sicut descendendo in partibus materiae, idest possibilitatis rerum creatarum, a participatione luminis entis primi devenitur ad infimam materiam, quae est remotissima a primo ente sive a participatione luminis entis primi ita quod talis materia ita est obnubulata et obscura quod penitus nihil recipit de lumine entis primi: ex hoc enim Boethius nihil aliud volt dicere nisi quod ipse per illam materiam intelligit possibilitatem rerum creatarum ita quod, quanto tunc illa possibilitas rerum creatarum est vicinior enti primi, tanto est lucidior et clarior et tanto magis ipsa recipit lumen bonitatis ab ente primo, ut sunt intelligentiae et animae humanae. Quanto autem illa possibilitas rerum creatarum est remotior ab ente primo, tanto magis est obscura sive impurior et obnubulata. Ergo etiam ipsa tanto minus recipit sive participat lumen entis primi. Hoc autem non est propter debilitatem luminis entis primi sed propter debilitatem materiae recipientis. V. gr.: Si enim lux non possit videri a nostris oculis, hoc non esset propter debili-

[135] nisi, en el ms.: quod (quizás se corrige al margen, pero el microfilm no alcanzó bien la nota marginal).

[136] En ed. Bekker (no parece el *De caelo et mundo* sino el) *De mundo*, c. 6, p. 207, lin. 1. Cf. *Metaph.* I, 2, p. 482^{b}, lin. 3.

tatem luminis sed hoc est propter malitiam et debilitatem nostri visus. Sic etiam est dicendum in proposito, quod, licet quaedam materia, idest possibilitas rerum creatarum, non possit participare vehementius lumen primi entis, hoc non est propter malitiam luminis sed hoc est propter malitiam sive debilitatem ipsius materiae. Sed nota quod per illud lumen non est aliud intelligendum nisi ratio unitatis quam tribuit ens primum omnibus rebus creatis. Littera: Quia omnis res, quare omnis res habens suae unitatis alterum respectum contrarium; penetratur, supple alio respectu ab ente primo; descendit, supple ab ente primo; tanto, supple magis spissatur, idest impura fit; partes mediae, supple, quae impuriores sunt; ergo prohibent, supple idest impediunt ne lumen recipiatur in partibus minus puris, quia secundum Philosophum in De generatione [137] actio et passio aproximata tantum fit actio. Quanto ergo passiva sunt approximata actioni sive agenti, tanto magis agunt. Quanto autem sunt remotiora, tanto minus agunt. Et non est possibile quod ponatur intermedium, idest ad distinctum gradum unitatis qui est in rebus, ita quod lumen primi primo proveniat ad intelligentias, deinde autem perveniat ad animas humanas. Et nota quod auctor per possibiliatem intelligentiarum intelligit quamdam rationem et essentiam earum quae se habet per modum possibilitatis ad ipsum Deum, a quo recipiunt ens, et si ens ab eo recipiunt, ergo per consequens ab eo recipiunt gradum unitatis. Infimam, idest materiam primam; hoc, idest debilitas luminis; sic in illa, idest materia; et non propter lumen in se, idest non propter defectum luminis, ut prius patuit; in illo ex quo idest in ente primo.

Quemadmodum lumen. In qua parte declarat Boethius suum dictum per tria exempla sensibilia: Quorum primum est illud, scilicet quod nos videmus ad sensum quod ista lux corporalis quae fluit a corpore solari, illa aerem propinquum et carentem nube vehementius illuminat ita quod quanto aer lumini solis est vicinior, tanto est purior, et etiam limpidius recipit naturam lucis in eo, scilicet aere. Ille ergo gradus diversitatis, et magis et minus illuminatum, non est ex parte aeris totaliter neque ex parte eius affective; ex parte autem aeris est dispositive eo quod una particula aeris aliquando magis disponitur ad receptionem luminis, ita quod aliquando una pars est vicinior et magis directe subiecta luci solari quam alia particula aeris quae est impurior et linginquior sive quae est [minus] directe subiecta luci solari. Propter quod illa particula aeris quae est propinquior et vicinior sive purior est magis illuminata sive magis recipit lumen solis quam altera pars quae est minus disposita ad

[137] En ed. Bekker, *De generatione et corruptione* I, 7, p. 170-171.

recipiendum eum (sic), ut puta quae est impurior et quae remotius distat ab eo. In cuius signum dicit Philosophus in primo De anima [138] quod actus activorum sunt in patiente disposito ita quod distinctus actus attribuitur particulis passivis secundum diversitatem dispositionum existentium in ipsis.

Hoc idem declarat auctor (96^{vb}) alio exemplo: Nos enim videmus ad sensum quod, si paries tenuissimus colore albissimo coloratur, si tunc ille paries albissimus denigretur colore nigro, tunc obfuscatur candor eius, scilicet parietis albi. Sic est in proposito, quod fulgor luminis aequaliter praetendit se in suum fluxum in parte aeris puriori et nubulosiori, cum fluxus luminis in particula aeris nubulosioris retineatur ita quod ibi lux sive lumen recipitur remissiori modo quam in particula aeris pura. Illa autem remissio non est attribuenda ipsi lumini sed attribuenda est puritati ipsius aeris eo quod luciditas praetendit se in suum influxum aequaliter in qualibet particula aeris. Illa ergo remissio luciditatis quae est in aliqua particula aeris, non est attribuenda malitiae luciditatis, sed est attribuenda malitiae impuritatis ipsius materiae, scilicet particulae aeris quae participat naturam terrestrem, quae natura terrestris naturaliter est nigra; ergo, etc.

Iterum nos videmus ad sensum, si ponerentur tres fenestrae vitreae et hoc secundum ordinem contra radium solis, ita quod radius solaris influxerit lumen in eas, certum est quod fenestra secunda, quae est vicinior soli quam tertia, magis recipit influxum radii solaris quam tertia fenestra, ita quod tertia fenestra debiliorem [139] recipit lucis solaris radii naturam quam aliqua priorum duarum fenestrarum. Debilitas autem influxus radii solaris in ipsas fenestras vitreas non est attribuenda lumini ipsius solis sive radio solari, sed est attribuenda elongationi illarum fenestrarum, eo quod tanta posset esse elongatio fenestrarum quod iam penitus nihil de luce sive de lumine appareret. Sic eodem modo ratio est de ordine rerum creatarum, ita quod illa quae sunt viciniora in rebus creatis ab ente primo, magis recipiunt de lumine unitatis primi entis. Littera: habundantiam nigredinis sic, supple remittitur fulgor luminis in aere obscuro; et sic, supple etiam remittitur gradus unitatis in materia impura; recte, idest secundum ordinem; non propter lumen in se, idest non propter naturam luminis, ita hic lumen appellatur ad proportionem; infusum materiae, idest possibilitati, ut principium eius. V. gr.: Multum enim distat gradus sive principium secundum quem modum intelligendi

[138] En ed. Bekker, *De anima* III, 2, p. 221, lín. 32 s (no parece que se trate del primero *De anima*).
[139] debiliorem, en el ms.: debilissime.

sunt qui vivunt [140] et etiam corpora caelestia; propter hanc diversitatem, idest propter distinctum sive diversum gradum unitatis.

Sequitur *Et propter hanc.* In ista parte auctor convertit se ad dicta de modis unitatis. Et quod propter hanc diversitatem luminis, quae non est aliud nisi ratio sive entitas attribuenda rebus creatis propter diversum gradum sive modum quem habent in entibus, unitas non dicitur uno modo sed multis modis: Primo modo aliquid est sive dicitur unum ens ex indivisione simplicitatis eo quod dicit philosophus quarto Metaphysicae [141] quod unum est ens indivisum et unitas est etiam indivisa entitas. Ergo ex indivisione entium accipitur ratio omnium illorum modorum unitatis. Et quia unitas sive unum accipitur a ratione indivisionis, ergo primo modo dicitur aliquid ens unum, quia ipsum non dividitur, sive quia ipsum non potest dividi in partes plures nec etiam in partes quantitatis. nec etiam ipsum est divisibile secundum tempus neque secundum locum, nec etiam est divisibile secundum deffinitionem. Et sic, solum primum principium, quod est Deus, est quidem unum, quia Deus non est divisibilis in partes, eo quod Deus partes componentes non habet, quia ipse est penitus simplex. Nec est divisibilis loco, quia ipse est super omnem locum. Nec etiam ipse est divisibilis secundum tempus, quia Deus non mensuratur tempore. Et etiam non est divisibilis secundum diffinitionem, eo quod Deus non est in genere. Ideo Deus non habet gradum nec differentias per quas diffiniatur. Ergo Deus est unus unitate simplicitatis, eo quod nulla pluralitas sibi detur. Secundo aliquid dicitur ens unum ex unitate coniunctionis, secundum quem modum anima et intelligentia [plura] dicuntur quam unum, eo quod in eis est compositio actus cum potentia et secundum essentiam. Et haec est opinio Boethii. Ideo nota quod coniunctio intelligentiarum intelligitur penes *quod est* et *quo est,* ita quod Boethius per materiam in intelligentiis intelligit possibilitatem qua recipiunt ens a primo principio, quia dividuntur in duas causas, quoniam intelligentiae sunt infinitae inferius, quia non recipiuntur in materia; sunt autem finitae superius, quoniam habent esse a causa prima. Iterum forma cum materia et actus cum potentia. Tertio autem modo sunt aliqua unum in naturalibus propter indivisionem continuitatis. Illa autem continuitas est duplex:

---

[140] vivunt, en el ms.: unum.

[141] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2 (según en Bekker se enumeran los libros que nuestro comentarista cita). Sería más a propósito *Metaph.* IV, 6, p. 497^{b}, lín. 38, 40, 53, 54. Pero mucho mejor sería *Metaph.* IX, 1, p. 515^{b}, lín. 19-20. Si se conserva el *Metaph.* III, 2, p. 491, podría referirse al: *Unum nihil, aliud est praeter ens,* lín. 58; en Sto. Tomás, tex. 302; y entonces las palabras del comentarista se referirían más bien a Sto. Tomás en el comentario: *Est enim unum ens indivisum* (n. 553, cf. n. 560).

vel secundum naturam, vel est secundum artem. Si autem aliqua sunt unum continuitate secundum naturam, sic arbor et lapis. Et quaelibet res composita continua est una continuitate secundum naturam. Et natura illa sunt unum continuitate, quorum motus est unus, eo quod secundum Philosophum quinto Metaphysicae [142] et quarto [143] continuum est cuius motus est unus. Quanto ergo res continua habet motum simpliciorem, tanto vehementiori...'.

(Tractatus manet interruptus.)

Si ahora comparamos este comentario de Erfurt con el de Berlín no sólo aparecerá que ambos se refieren a un mismo texto, sino además ciertas coincidencias quizás prueben cierta dependencia entre sí. Los dos se refieren a la Metafísica de Aristóteles y escogen los mismos cuatro modos de unidad; los dos explican la materia por la posibilidad, etcétera. Si el de Erfurt se aprovechara del de Berlín sería de esperar que citase también los autores que aquél citaba: Averroes, Porfirio, Platón, etc. En cambio, si el de Berlín se aprovechara del de Erfurt, debemos advertir que discurría también por su cuenta y que comparaba la doctrina con esos otros autores. La redacción aun en las cosas más coincidentes siempre es diversa. No parece, pues ,que se trate tan sólo de un copista, sino que se trata de dos estudiosos que hacen un especial aprecio del 'Liber de unitate et uno'. Ambos lo atribuyen a Boecio y es error manifiesto. Quizás la atribución comenzó por esos manuscritos que nos ofrecen un texto tan acortado, donde se omiten los más notables pasajes tomados de Ibn Gabirol. Aun así en ese texto quedan de este autor muchas frases que indican bien el tiempo en que fué redactado el 'De unitate et uno'. Finalmente en la interpretación de la materia y forma se advertirá la coincidencia con Santo Tomás de Aquino.

Hasta aquí los juicios de un imponente número de Escolásticos que en pro y en contra examinaron las doctrinas del 'De unitate et uno'. ¿Qué errores advirtieron? Repararon ciertamente en lo de atribuir al ángel y al alma humana la composición de materia y forma. La falta en sí no es grave. Algunos ya indicaron cómo debía interpretarse. Santo Tomás dice que materia y forma se han de interpretar ahí como potencia y acto. Eso es precisamente lo que entendía Gundisalvo, según probaremos más tarde. Los que reprenden la expresión, más bien repren-

[142] En ed. Bekker, *Metaph.* IV, 6, p. 497[b], lin. 24: *Continuum enim dicitur cuius unus per se motus.* En Sto. Tomás, lib. V, 6, tex. 424, n. 852.

[143] En ed. Bekker, *Metaph.* III, 2, p. 491 s; mejor en *Metaph.* IX, p. 515[a-b] bajo varias fórmulas.

den lo que otros entendían en esa fórmula. En segundo lugar se repara en Alejandro de Hales el distinguir la materia por la proximidad o lejanía a Dios; pero es manifiesto que se trata del valor entitativo y nobleza por los que las cosas son más o menos semejantes a Dios; en las mismas palabras sostiene Gundisalvo la acción inmediata de Dios en los individuos todos de los tres géneros primitivos. No hay lejanía de lugar ni de tiempo. En tercer lugar, Petau tachó nuestro opúsculo, porque se figuró que afirmaba una materia común y universal en todas las cosas, espirituales y corpóreas. Esto es lo contrario de lo que Gundisalvo nos propone: En un género hay parificación y adecuación perfecta entre la potencia y el acto; es decir, el acto agota toda la potencialidad de la materia, y la potencia queda sin la menor disposición para otra forma o acto del que tiene. Tales son los cielos. La aptitud de otra potencia o materia, para más actos o formas que se vayan sucediendo en ella, nunca queda agotada. Tales son los generables. En cielos y generables hay distinción de elementos esenciales. Otros seres son simples y excluyen la distinción entre elementos esenciales, aunque pueden aparecer en ellos accidentes separables que suponen el funcionamiento de sujeto, como su actividad supone en ellos la función de forma y como no hay elementos esenciales distintos, sino que es un ser simple, esa receptibilidad y esa actividad no suponen otra cosa que la potencia y acto. Pero como todo lo que distingue el entendimiento es según Gundisalvo distinto en la realidad, sistemáticamente supone que ese acto y potencia que hay en los ángeles son realmente distintos.

Prescindimos de otros leves reproches más o menos fundados. ¿Cómo es que la flor y nata del Escolasticismo advirtió puntos tan delicados y nadie cayó en la cuenta del panteísmo, donde era poco el esfuerzo que se necesitaba para encontrar la unidad de sustancia? Notaba Santo Tomás diferencias de estilo en el expresarse y no llegó a darse cuenta de las francas declaraciones monísticas. Vamos a ver que tal penetración científica estaba reservada para quien en vez de leer: 'Quidquid est, *ideo* est quia unum numero est', leía con seriedad: 'Quidquid est, *in Deo* est, quia unum numero est'.

Opiniones modernas sobre el 'De unitate et uno'

Conocido el juicio que los Escolásticos medievales se forman del 'De unitate et uno, pasamos a indicar los pareceres de los modernos investigadores.

Dos cosas afirmó Hauréau del 'De unitate et uno': Su autor sería

Domingo Gundisalvo; su influencia más notable habría sido la de ser fuente de los errores de David de Dinant. En lo primero Hauréau no ha tenido contradictor; pero en lo segundo hallamos divididos los pareceres, aunque ya últimamente van desapareciendo las discrepancias. Veamos lo que dice Hauréau[1]:

(P. 322, lin. 12). Alberto [Magno], en efecto, se ha engañado; pero su error no es el que hemos supuesto. El pequeño libro del que David ha tomado su tesis final no es el tratado 'De l'intelligence et de l'intelligible'; hay otro escrito de menor extensión pero de gran cohesión doctrinal. Nuestra búsqueda no llevaba buena dirección; porque existe todavía y podemos indicar varias copias que llevan el nombre de ese filósofo Alejandro, del que Alberto más de una vez hace memoria. Así en el núm. 6.443 del fondo latino de la B. N. (de París), una muy antigua y preciosa colección de traducciones arábigo-latinas, lleva el título 'Liber Alexandri de unitate', y en el núm. 6.325 del mismo fondo 'Liber Alexandri de unitate translatus de graeco in latinum' .

Véanse ahora las primeras palabras de este escrito: 'Unitas est qua unaquaeque res dicitur una. Sive enim sit simplex sive composita, sive spiritualis sive corporea, res unitate est una'. Se trata, pues, de establecer que el principio de toda sustancia, simple o compuesta, espiritual o corporal, es el mismo principio, y que ese tal principio es la unidad. Pues bien; esa es precisamente la doctrina tratada en el pequeño libro que cita Alberto: 'Alexander in quodam libello quem fecit (p. 323) de principio incorporeae et corporeare substantiae, quem secutus est David de Dinanto' (S. T., I, tr. IV, q.20). La identidad no parece dudosa. La doctrina de este pequeño libro prueba aún mejor su identidad.

El principio de toda sustancia es, pues, la unidad. Pues bien; no hay sustancias simplemente espirituales o simplemente corporales; todas son compuestas de materia y forma. Bajo este concepto tan sólo difieren en que la materia de unas es menos densa, más sutil que las de las otras. De consiguiente, en toda sustancia se hallan unidas materia y forma. En efecto, si ellas dejan de ser, toda sustancia muere, pues esa es la ley común: Destructio rei non est aliud quam separatio formae a materia. Si esto quiere decir que todas las sustancias, aunque compuestas de materia y forma, son, sin embargo, individuales, indivisibles, no hay contradicción. Es una proposición de Aristóteles que en manera alguna parece confirmar aquella opinión de David de que todas las cosas no son más que

1 B. Hauréau, *Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinand* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions, tome 29, 2. París 1879, p. 319-330).

una sola: 'omnia esse unum'. Lo que va a seguir parecería debilitar aún más expresamente la tesis. He aquí la escala de los seres según el filósofo Alejandro: Por encima de todo está la unidad primera, absolutamente simple, en la que la materia y la forma son de hecho idénticas, y que de consiguiente no tiene ni comienzo ni fin: se llama Dios. Por debajo le sigue la segunda unidad, que es la que la primera ha creado en el tiempo mediante la unión de una materia y forma, la *noys* de David, que nuestro traductor latino llama inteligencia. Tal es en lenguaje platónico el mundo celeste, la región, la patria de los ejemplares imperecederos. En fin, por debajo de todo yace la sustancia de nuestro mundo corpóreo. Pues bien: dice el filósofo Alejandro que estas tres unidades subsisten, siendo totalmente diferentes unas de otras. Como cada una tiene su propia esfera, igualmente cada una tiene su vida (p. 324) propia. No es esta ciertamente la conclusión de David. Pero es la de Alejandro. Si se le pregunta lo que particulariza las tres unidades, lo que las distingue unas de otras, responde que toda la diferencia viene de la forma. Lo que significa que la materia en sí misma es indivisa. Aunque, pues, las tres unidades son formalmente diversas, cada una tiene por fundamento sustancial cierta cantidad de una materia común individualizada por una forma particular. De este modo todos los atributos de su individualidad son puramente formales. Pero si la forma viene, como se supone, de la unidad primera, ¿se creerá que la materia tenga el mismo origen? ¿Ha sido, como lo fué la forma, producida en el tiempo y se puede, aunque tan sólo sea por conjetura, señalar el día del nacimiento de esta masa primitivamente tan vaga, tan confusa, aun cuando hoy nosotros la vemos dividida y cercada de tantas formas individuales? En el sistema de filósofo Alejandro, como en el de Aristóteles, la materia es eterna, increada. De donde, según parece, es necesario inferir que hay dos principios de las cosas Dios, de quien todo acto deriva, y la materia, que puede devenir todo bajo la acción de Dios. Si, pues, hay dos principios, la ley que rige el conjunto de los seres no es como se ha dicho la unidad; es la dualidad. Pero esta conclusión, que parece rigurosa, no lo es. Es muy cierto que dos elementos componen la naturaleza de las cosas. Sin embargo, las cosas tienen tan sólo un principio, el único principio de la generación y permanencia, que es la unidad misma. Así el individuo propiamente dicho, en el más humilde grado, es lo que no puede ser dividido sin (p.325) perecer, y la especie, en el grado superior, es un todo esencial que subsiste por la conjunción de un cierto número de unidades individuales. Aun el universo no sería universo si no fuese el único continente de todas las especies, de todos

los géneros. Pues bien: el principio de toda sustancia, sea superior, sea inferior, siendo la unidad, la diversidad nativa o mejor simplemente elemental de la materia y de la forma, queda totalmente anulada por la virtud de este principio, del cual procede la vida de todos los individuos. En términos más precisos: en la realidad, como en la noción general de las cosas, todo lo que participa del ser subsiste en el seno del ser único, cuya esencia no comporta distinción alguna. El filósofo Alejandro no se expresa ciertamente en estos términos de una claridad chocante. ¿No habrá visto la consecuencia última de su doctrina? O, habiéndola visto, ¿la habrá disimulado prudentemente? Lo ignoramos. Pero, como quiera que sea, esta consecuencia última se infiere rigurosamente de las premisas.

Hasta aquí Hauréau. Las últimas palabras ya hacen sospechar de la interpretación que del 'De untate et uno' nos ha dado. El ver la contradicción de su interpretación con el autor que interpreta es para conjeturar que hay algo mal interpretado.

Sin embargo, Hauréau logró seducir entre nosotros a D. Marcelino Menéndez y Pelayo [2], y en parte también a Bonilla Sanmartín [3]. Este

---

[2] M. Menéndez Pelayo, *Ensayos de crítica filosófica*: *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*. Ed. Nacional, t. 43, p. 45: Poco esfuerzo se necesitaba para encontrar en el *Libellus Alexandri*, el principio de la unidad de sustancia. Nada iguala a la franqueza de sus declaraciones monistas: 'Sive enim sit simplex, sive composita, sive spiritualis, sive corporea, res unitate est una'. El principio de toda sustancia corpórea o incorpórea es la unidad, pero esta unidad no excluye la composición de materia y forma. En la unidad primera absolutamente simple, la materia y la forma son idénticas. Pero en la segunda unidad, en el mundo de las ideas arquetipas y en la unidad tercera o sea en la sustancia de nuestro mundo corpóreo, aunque la materia permanezca una e indivisa, nace la diferenciación merced al concepto de la forma. Hay pues en el sistema de Gundisalvo un dualismo formal y un panteísmo sustancial que aniquila ese dualismo y le hace perderse en el seno de la unidad primitiva en cuya esencia no cabe la distinción de materia y forma. Abengabirol, mediante su doctrina de la voluntad activa, creadora de la materia y de la forma, había procurado salvar del naufragio la personalidad de Dios y el dogma de la creación; con la doctrina del libro 'De unitate' son incompatibles una y otra. Más atenuadas se presentan estas ideas en el 'De processione mundi', donde el autor admite resueltamente la creación '*ex nihilo*'.

[3] Bonilla Sanmartín, conocedor ya de la opinión de Correns, de la de Juan Díaz del Moral (p. 323 en nota 2) y, según pensará más de un español, influido también, *os ad os*, por el mismo Menéndez Pelayo, que así corregiría en parte sus pasadas exageraciones, nos dejó escrito: 'Más atrevido que el 'Liber de processione mundi' es el 'De unitate', donde la idea monista es llevada al extremo. En el seno de la unidad primera, según esta obra, la materia y la forma son idénticas. La diferenciación surge después, en el mundo de las ideas, o en el corpóreo, como consecuencia de la forma.' Hauréau ha probado concluyentemente que el 'Libellus Alexandri', que cita Alberto Magno, como fuente de las doctrinas panteistas de David de Dinant no es otro que el 'Liber de unitate' de Gundisalvo. Las noticias que el mismo Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás dan de la herejía de David coinciden en parte con las ideas del 'Liber de unitate' (p. 331, lín. 5). En el opúsculo 'De unitate' Gun-

procedía ya bajo la presión que tenían que hacerle la opinión de Pablo Correns y la de Juan Díaz del Moral.

En efecto, Correns, con el suficiente conocimiento que tenía de nuestro opúsculo, nos dejó escrito:

'Creyó Hauréau que las concepciones panteísticas de David de Dinant tenían dependencia objetiva de este tratado. Pero tales concepciones panteísticas son en realidad enteramente ajenas a este opúsculo. Ni huella se halla en este tratado de los fundamentos característicos de David" [4].

Este juicio de Correns fué aceptado generalmente de modo que los autores no ven de ordinario necesidad de nuevas refutaciones de lo que Hauréau había dicho.

Tal es, por ejemplo, Schneider cuando dice:

'Hauréau sucht... zu zeigen dass Albert dieser Schrift den Traktat 'De unitate et uno' meint, der bald unter dem Namen des philosophen Alexander, bald unter dem de Boethius und Algazel geht. Correns aber weist nach dass dieser Traktat dem Dominicus Gundissilinus angehört und stellt jede Beziehung zwischen Davit (De dinant) und Dominicus in Abrede... [5].

Ejemplo parecido al de Schneider lo tenemos en nuestro Juan Díaz

---

dis salvo parte del principio de que las cosas en tanto existen en cuanto son unas, y cuando dejan de tener unidad, dejan también de existir. Todo resulta, en lo creado, de la unión de la forma con la materia y su separación determina la destrucción del mismo ser. Los seres, en cuanto naturalmente apetecen la existencia, quieren la unidad, porque existir y ser viene a ser idéntico. La materia tiende a multiplicarse y a dividirse, y para que esto no suceda, retiénela la unidad, que es la forma, descendiente de la primera unidad que la creó. Pero como todo lo creado es siempre distinto del creador, la unidad creada es siempre distinta de la unidad creadora y aun opuesta a ella. A medida que cualquiera unidad se acerca a la primera y verdadera, la materia por ella informada se hace (será) más una y más simple. Por eso la unidad que trae al ser la materia de la inteligencia es más una y más simple que la que da la existencia a la materia del alma, y ésta a su vez lo es más que la materia de la cantidad. Pero la diversidad de sustancias no obedece a la diversidad de la virtud que obra, sino a la condición de la materia que sirve de sujeto (non accidit ex diversitate virtutis agentis, sed ex aptitudine materiae suscipientis). La forma es como la luz; así como gracias a ésta vemos las cosas, así gracias a la forma tenemos conocimiento y ciencia de la realidad. Y así como según sea la materia más o menos densa la penetra más o menos la luz, así según sea (la forma) más o menos simple se hace más o menos sabia y perfecta (p. 333, lín. 4). No se encuentra en el 'Liber de unitate' la afirmación explícita de la unidad de sustancia, característica del panteísmo, pero veladamente se observa contenida la doctrina de la unidad esencial de la forma y basta esto para que se comprehendan las consecuencias que pudo producir (A. Bonilla Sanmartín, *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1908). Esta última afirmación y la primera arriba copiada suponen que Hauréau había acertado con la fuente de David de Dinant. La franqueza de Menéndez queda convertida ya en velada continencia.

[4] Dr. Paul Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene*... p. 48.

[5] Schneider, *Die Psychology Alberts des Grossen*, en Beiträge... IV, p. 404 en nota.

del Moral, que en su Estudio crítico del tratado de unitate liber... Sevilla, 1894, califica en la p.38 a Hauréau de ligereza por encontrar en Gundisalvo los errores de David de Dinand.

Supuesta la afirmación de Correns, creo yo que esa es la opinión ordinaria de los escritores que aun hablando del 'De unitate et uno' no han querido profundizar por sí mismos la cuestión. Pero algunos hay que por sí mismos han estudiado lo que debe decirse.

P. Duhem se levantó desde luego contra la opinión de Hauréau, y dice:

'Creyó B. Hauréau haber puesto su mano sobre el libro, falsamente atribuído al Comentador de Afrodisia, libro que habría guiado al metafísico (David) de Dinant; y creyó reconocer este libro en el *De unitate* de Domingo Gundisalvo. Es verdad que este libro se atribuye a un cierto Alejandro en dos manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional (de París): el uno (6443) le llama 'Liber Alexandri De unitate y el otro (6325) 'Liber Alexandri de unitate translatus de greco in latinum'. Pero no es que este libro siempre se haya puesto a cuenta de Alejandro. Un manuscrito lo presenta bajo el nombre del verdadero autor, Gundisalvo; otros lo dan como de Boecio, de al-Kindī, de al-Fārābī. De los dos que lo intitulan como de Alejandro, el primero le pone este explicit: 'Explicit liber de unitate alquindi'. Para reconocer que el 'De unitate et uno' no es la fuente de la doctrina de David (de Dinant) basta que se le abra. No solamente no encontramos en él ninguna de los cuatro proposiciones que S. Alberto Magno extracta textualmente del libro de Alejandro el peripatético, sino que nos hallamos con una metafísica absolutamente opuesta a la del filósofo de Dinant. A propósito de la materia prima, v. gr., escribe Domingo Gundisalvo: "La materia no tiene existencia a no ser por su unión con la forma... La materia en efecto es contraria a la unidad, porque la materia de suyo se desparrama; por su naturaleza tiene la propiedad de multiplicarse, de dividirse, de dispersarse, mientras que la unidad retiene, aúna y adjunta". Ahora bien, S. Alberto Magno nos enseña que Alejandro, a fin de identificar a Dios y a la materia primera, afirmaba que, al igual que Dios, la materia es un ser, y que es una, simple e indivisible, como Dios. El punto de vista de Hauréau —dice Pablo Correns—no ha recibido, en general, aprobación alguna. Para caer en tal desorientación era menester esa inteligencia del pensamiento medieval que traiciona toda la obra de Hauréau[6].

El padre Théry, que primeramente hizo una crítica bien poco funda-

[6] Pierre Duhem, *Le sistème du monde*... Tom. V, p. 257 s.

da en la obra de Gundisalvo, llegó quizá a conocerle bien, cuando analizó de cerca las doctrinas de David de Dinand y se expresa así a nuestro propósito:

'La unidad en efecto de que se habla en el de "De unitate" no tiene nada común con el panteísmo de David de Dinant. Gondisalvi tiene por fin establecer un punto de doctrina opuesto al panteísmo: el individualismo de cada ser. En tanto un ser es, en cuanto un ser existe (dice), en cuanto es uno constituído en la unidad. La unidad da a cada ser su autonomía, asegurándole su individualidad y su separación de con los demás seres. Si un ser cualquiera cesase de ser uno, se confundiría con las otras realidades y cesaría por consiguiente de ser. Cuando Gondisalvi define la unidad; Unitas est quae unit omnia et retinet omnia, diffusa in omnibus quae sunt, no debe entenderse de la unidad de todos los seres entre sí, sino de todos los elementos que componen un ser particular. Ahora bien, David de Dinant, lejos de querer mantener la unidad de cada individuo, procura, por el contrario, reunir todos los seres en un mismo principio. El panteísmo de David de Dinant y el individualismo de Gondisalvi representan dos tendencias opuestas. Entremos, en efecto, en el examen de algunas doctrinas esenciales. David, como hemos visto, distinguía el verdadero ser—secundum rationem—, y el ser de apariencia—secundum sensum—. Pero a su parecer la materia primera sola posee un ser verdadero. Las demás formas no son sino realidades accidentales y pasajeras. Por el contrario, para Gondisalvi es la forma unida a la materia la que constituye esencialmente un ser:

De unitate	De tomis
Omne enim esse ex forma est in creatis scilicet. Sed nullum esse ex forma est nisi cum forma materiae unita est (ed. Correns, p. 3, 10-11).	Formae rerum non sunt nisi secundum sensum tantum (Summa De creaturis de S. Alberto Magno, 2, q. 5, a. 2. Tomo 35, 75).
Quapropter quia materia non habet esse nisi per unitionem sui cum forma 'ibd, p, 4, 221-22.	Vere enim est secundum rem quod ratam et veran habet unitatem, et haec est materia prima quae sola entibus est rerum (En S. Alberto M., 1 Phys., tr. II, c. X, Tomo III, 37 s).

Para David de Dinant la materia es el principio unificador de todos los seres; según Gondisalvi, al contrario, la materia es principio de diversidad y división: Materia enim contraria est unitati... materia facit divisionem (p.5, 1-10). A decir verdad, David y Gondisalvi no se oponen; sería más justo decir que no se encuentran. David habla de la materia prima, Gondisalvi de la materia ya concretizada. Entre estos dos filósofos no puede haber en el fondo ni oposición ni acuerdo; hay discrepancia

total. Según el 'De unitate et uno' en la cima del ser está el ser que es uno por sí mismo: quae est unitas sibi ipsi. Esta unidad produce otras unidades debajo de ella. El ser creado es más o menos uno, según que esté más o menos alejado del ser supremo. Esta doctrina de la jerarquía de los seres, de origen neoplatónico, es totalmente extraña al 'De tomis' y David de Dinant hubiera arruinado su sistema suscribiendo este texto del 'De unitate et uno': Prima enim et vera unitas, quae est unitas sibi ipsi, creavit aliam unitatem, quae est infra eam. Sed quia omne creatum omnino diversum est ab eo a quo est creatum, profecto creata unitas a creante unitate omnino diversa esse debuit et quasi opposita (p.5, 15-19). De origen también neoplatónico y desconocida en el 'De tomis' es la doctrina de Gondisalvi, según la cual habría algún elemento espiritual en la materia: Nam quia aliquid materias est spirituale et aliquid eius corporale, est aliquid eius purum et lucidum et aliquid eius est spissum et obscurum; et hoc propter quantitaem, cuius partes in aliquibus sunt rariores, ut in aere; in aliquibus vero constrictiores, ut in lapide (p.7, 12). Además, en el 'De unitate et uno' la forma es presentada como una luz que emana del foco luminoso. Este rayo luminoso derivado sobre los seres creados no tiene en todos el mismo brillo. La materia regula la intensidad o debilidad (p.8, 6s). Estas doctrinas de Gondisalvi no se encuentran en los fragmentos del 'De tomis' que nos ha conservado Alberto Magno. Y la filosofía de David aun en las consecuencias doctrinales que podemos conjeturar, no puede tener nada de común con la metafísica neoplatónica de Gondisalvi [7].

MANUEL ALONSO, S. J.

(Continuará).

Universidad Pontificia de Comillas.

[7] G. Théry, *David de Dinant*, p. 55 s.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

CUESTIONES SISTEMATICAS EN TORNO A TRES NOCIONES DE MATERIA PRIMA EN EL CORPUS ARISTOTELICUM

El concepto de composición hylomórfica se orienta, dentro del *Corpus Aristotelicum* en tres diversas direcciones. La más arcaica, explícita en el libro I de la *Física*, es la de un ὑποκείμενον material, sujeto de recepción de las εἰδῆ contrarias entre sí, y dotado de una subsistencia actual que las sustenta. La segunda en el tiempo—según opinión de Ross [1]—tal vez sea aquella en que aparece el σύνολον —*compuesto*—estáticamente todavía, mas con una simultaneidad de propiedades irreductibles, aunque identificadas en la absoluta unidad del *compuesto*: el εἶδος de la orientación arcaica se yuxtapone a la *potencia* material, ya esbozada en los libros II y III de la *Física*.

La tercera dirección, que corresponde a la plena eclosión del esquema Acto-Potencia se fija sobre todo en el aspecto dinámico de las funciones activo-potenciales: se trata ya de dos *fases sucesivas*, primero Potencia y después Acto. En este sentido lo entienden Neumark [2], Cherniss [3], Zeller [4]. Ross [5] profundiza más y repara en que hay un cambio de perspectiva en el curso de la especulación sobre la Materia en el seno de la *Metafísca*: "en el libro Z la distinción entre la materia y forma se trata principalmente como una distinción en el seno del singular en cualquier momento de su historia (...) mas a medida que avanza la discusión, Aristóteles va prestando una atención creciente al tránsito de las cosas de un estado relativamente informe a un estado relativamente formado y comienza a servirse de los términos "potencia" y "acto".

Husik [6], Von Hertling [7], Kafka [8] siguiendo la línea inaugurada por Ibn

---

[1] *Aristote*, Paris, 1930, 247.
[2] *Materie und Form bei Aristoteles*, Arch. f. Gesch. Phil., 24 (1911), 275,290.
[3] *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944, 174.
[4] *Die Philosophie der Griechen* Leipzig, 1875, 1921, II, 323 (243): "una misma cosa es considerada según su materia como la posibilidad de aquello cuya realidad es la forma" y 799: "La materia es solamente el no ser todavía *(Das Nochnichtsein)* de la forma".
[5] O. c., 247.
[6] *A recent View of Matter and Form in Ar.* Arch. f. Gesch. Phil., 23 (1910), 425.
[7] *Materie und Form in der Definition des Seele*. Bonn, 1871, 101.
[8] *Geschichte der Philosophie*. München, 1922, V, 20.

Roschd (Averroes) [9] conciben la distinción entre materia y forma como meramente conceptual.

Oggioni [10] y Soleri [11] suponen que el esquema hylomórfico está jugando un doble papel en distintos niveles de realidad: *ontológico*, para salvar la mutación substancial en un compuesto integrado por dos elementos realmente distintos, y *lógico*, para salvar la unidad del ente, en que materia y forma se convierten en dos coprincipios abstractos.

Santo Tomás [12] por su parte afirma: "idem est materiam uniri formae, quod materiam esse in actu", sin que esta afirmación explicite mayormente lo ya indicado por Aristóteles (H 6, 1045 a 23 ss.).

En realidad existen en el *Corpus Aristotelicum* dos series de textos paralelos cada una de las cuales se pronuncia en uno de los dos sentidos discutidos. Unos textos insisten de tal manera en el carácter subsistente del ὑποκείμενον que reducen el elemento formal a una predicación categorial o al conjunto de todas las determinaciones accidentales (Zürcher ve en ello una huella teofrástica evidente, lo cual es algo discutible), otros textos de tal modo concentran en el εἶδος todo cuanto hay de positivo en la substancia, tal consistencia determinativa le atribuyen, que apenas necesita de la subsistencia del ὑποκείμενον. Ambas series de textos son inconciliables y han de pertenecer cuando menos a períodos diversos de la evolución de la mente aristotélica.

La síntesis va a realizarse en la serie de pasajes que se orientan en el tercer sentido que señalábamos arriba: distinción activo-potencial contenida en *Physica* II y III 6, 206 a 18; *Metaphysica* H 6, 1045 a 23 - b 19; Θ 6, 1048 b 1-2; 8, 1050 a 15-16; Λ 5, 1071 a 8-11; N 1, 1088 b 1; 4, 1092 a 4; *De Anima* II 1,412 b 6 etc... apunta a una sucesión *fásica* no simultánea: la *potencia* cesa de ser tal al actuarse aquello de que era potencia y una vez actuada la potencia ὕλη y εἶδος constituyen una misma realidad absolutamente una, mas en la que persiste una huella indeleble de la potencia original en la deficiencia mayor o menor del Acto; la *función* degradante, opaca a intelección, mutable de la ὕλη se halla asociada *substancialmente* a la suficiencia existentiva, a la inteligibilidad, a la identidad perenne del εἶδος. El εἶδος se halla presente *por sí mismo, entitativamente* en el σύνολον, a la ὕλη tal vez no, sino *funcionalmente*, pues la ὕλη era potencia y sólo potencia y carecía de entidad existentiva [13] para hacerse presente en el com-

[9] *Commentaria in Aristotelis Metaphysicorum Libros.* Venetiis, 1540, VII, 7, 214, c.

[10] *Introduzione* a la ed. de la *Metafisica*, por Eusebetti. Padova, 1950.

[11] *Evoluzione e Struttura della Metafisica Aristotelica.* Riv. Fil. Neosc., 42 (1950), 475.

[12] *Comment. in De Anima.* II, 1 (Cath. 234).

[13] La *pura potencia* es, en el pensamiento aristotélico, la entidad más débil de cuantos planos de la realidad se pueden distinguir. Ni siquiera puede ser directa y experimentalmente conocida, ya que carece de todas las condiciones necesarias para ser asimilada por las facultades cognoscitivas—sensitivas e intelectivas—y sólo es posible llegar intencionalmente a ella de un modo reflejo, a partir de la substancia actual, que desde el momento en que es actual está delatando su posibilidad en una fase previa a su actualidad. Esta posibilidad era entonces una *realidad*, pues realmente era posible la actuación de tal substancia. Así considerada la cuestión todavía no habría razón para conferir a esta pura potencia *objetiva* una onticidad *subjetiva:* hacerla sujeto potencial

puesto, pero en cuanto potencia cesó de ser tal al ser actuada. El vicio original de las limitaciones del εἶδος se reduce al haber sido educido de una potencia material, mientras que las formas no sustentadas ni educibles de tal potencia por su misma naturaleza carecen de tales limitaciones.

Y a pesar de todo, el mismo Estagirita no pudo liberarse nunca de una alusión implícita en su terminología misma a una duplicidad de principios en el σύνολον. El resíduo de ininteligibilidad, la bifocalidad funcional, la indeterminación potencial que en él existe todavía, resulta inabarcable adecuadamente por un mismo concepto y parece exigir algo más que una mera distinción de razón, hace pensar en una virtualidad de la realidad de la misma, no de nuestra manera de concebir, —independientemente pues de la consideración abstractiva—que termina diversa y aun opuestamente a los actos de nuestro entendimiento al tratar de comprenderla. He aquí algo que es—o se asemeja mucho—una distinción *real metafísica*.

Toda esta interferencia de corrientes y de aspectos no desvirtuan la lógica interna del pensamiento peripatético ni la viabilidad del concepto de ὕλη, es más bien un exponente de la apertura mental del Filósofo, de su *sensibilidad filosófica* para abarcar todos los matices que ofrece la realidad sin violentarlos ni reducirlos para integrarlos en unos coordenados mentales, pues no hay que olvidar el origen discursivo y funcional del concepto mismo de ὕλη que debe su nacimiento en la mente aristotélica a la necesidad de resolver las aporías de la mutación substancial real, de lo Uno y lo Múltiple, de la validez epistemológica del conocimiento y todo ello condicionado por un contexto de escuela y tradición platónica. El filósofo habría de llegar en su elaboración hasta donde le permitiera la lógica del raciocinio en su apertura incesante a las aporías, sus perfiles habrían de reflejar esta plurivalencia funcional y del conjunto de esta densa actividad especulativa ultraexperimental resultaría la compleja noción de ὕλη aristotélica, concepto puramente *significativo* y no *representativo*, por lo tanto, rebelde a toda reducción a unas categorías propias de la experiencia sensible.

* * *

Ya Platón reconocía que la χώρα (antecedente directo de la ὕλη) se detectaba por un νόθος λογισμός—un raciocinio híbrido o espúreo—(*Timeo* 52 d) y que esta realidad invisible y amorfa participaba del mundo inteligible "de un modo muy embarazoso y difícil de explicar" (51 b). Aristóteles sigue

---

subyacente, mas como las formas materiales no eran subsistentes por sí (habrían sido un elemento ideal que *por sí mismo* se materializaba, lo cual era un puro contrasentido en la tradición platónica) y, por otra parte, el concepto de creación no era frecuentado —se discute si era conocido o vislumbrado—por el Peripato, estas formas materiales requerían un sujeto de sustentación *previo* que constituyese su anclaje existencial cósmico: la pura posibilidad objetiva ha pasado insensiblemente a ὑποκείμενον. Es pues preciso reconocer que *realidad* y *existencia* no se identifican adecuadamente en la mente del Filósofo: la pura potencia es forzosamente realidad *no existentiva*, pues no se verifica en ella la definición de "existir" (hallarse fuera de las causas—los contingentes—, de los posibles y en su concreta singularidad), ya que la potencia pasiva es precisamente el estadio previo a la causación y a la determinación concretiva, se trata precisamente del estrato profundo de la *preonticidad* del cosmos.

en todo a su maestro en *Phys.*, I, 7, 191 a 7 y más radicalmente en Z 10, 1036 a 8, en donde después de haber considerado que los individuos son cognoscibles únicamente con ayuda de la percepción inmediata o de la νόησις—especie de intuición racional—, y que carecen de denifición, afirma taxativamente: "la materia es por sí misma incognoscible".

Filopono [14] funda esta incognoscibilidad en el hecho de ser la materia ἀπαθής, carente de accidentes; Simplicio [15] en su carencia de forma, que es precisamente el objeto formal de toda comprensión cognoscitiva "apenas, dice, resulta cognoscible por *analogía*", que no se realiza por atención a las formas sino por *denudación* de las mismas en un proceso mental *tenebroso*, como el que tiene lugar acerca de los misterios. Tal conocimiento es más bien desconocimiento. Y en el mismo sentido también se pronuncia Temistio (Sofonías) [16].

Se trataba del último residuo de ininteligibilidad, subyacente en todo el orden sensible. En medio del intelectualismo griego que, según suele decirse, descansaba confiadamente en el paralelismo cognoscitivo ontológico de las categorías, está descubriéndose, con la incognoscibilidad de la *Materia*, un trasfondo profundo del misterio que, también el griego, sabía presentir en la medula misma del Ser. Plotino llegará a llamarla [17] βάθος ἑκάστον ἡ Ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα.

No toda la realidad ha de ser transparente al intelecto humano, aunque más bien para Aristóteles este residuo opaco no merezca el nombre de *realidad* sino por atribución. Este principio "irreal" y potencial, al combinarse con el principio inteligible y sumamente real, introduce su opacidad y su misterio en la misma realidad.

* * *

Aristóteles se ve forzado por la lógica misma del raciocinio filosófico a postular un substrato común a los contrarios que se suceden en la *mutación substancial* (entonces fenómeno evidente), pero está muy lejos de concebirlo como un mero postulado lógico de matiz un tanto kantiano, según ha pretendido Jaeger [18] y otros comentaristas alemanes, entre otras razones porque la realidad física no puede fundar su real mutabilidad genética en una ficción abstractiva (Cfr. *De Generatione*, I 4,320 a. 2). En los *Tratados Naturales*, en la *Física* y en la *Metafísica* llega por diversas vías a su descubrimiento.

Si se supone que el sujeto es un cuerpo intermedio entre los cuatro elementos clásicos, se deduce en *De Gener.*, II 5,322 a 17., o tendría la *contrariedad* de alguno de ellos o la privación de ésta; si tiene la *contrariedad* (frío-calor, levedad-gravedad, humedad-sequedad) excluye al contrario opuesto y, por lo tanto, ya no se halla en potencia de él, y la privación sola no puede concebirse, pues ha de fundarse en algo positivo que necesariamente será alguna *contrariedad*, de modo que volvemos a hallarnos en el primer caso ya excluído. Si no

[14] *In I Phys.*, 7, lv. 52 (Vitel.).
[15] *In III Phys.*, 6, 117 r. 30-34 y 49 v. 49-54 (Diels).
[16] *In XII Met.*, f. 5, 16-32.
[17] *Enn.* II, d. 5.
[18] *Aristoteles* (1923), 408.

puede, pues, concebirse otro elemento primario fuera de los así tradicionalmente llamados en tiempo del Peripato, éstos serán los únicos principios elementales de todos los cuerpos y la Materia Prima habrá de tener una naturaleza enteramente diversa de ellos, no sensiblemente especificada, ni sujeto *inmediato* de mutación alguna substancial—aunque mediatamente subyace a toda trasmutación (*De Gener.*, I, 4, 320 a. 2 ss.)—, sino mediante los elementos; de modo que la materia *última*—especificada—se resuelve en la serie sucesiva de materias *propias* y la ínfima de esta serie se reduce a los elementos simples cuya forma son las respectivas contrariedades que inmediatamente informan a la *Materia Prima* (pues en los sucesivos compuestos no se destruyen las formas inferiores, sino que permanecen, δυνάμει cfr. *De Gener.*, I, 10, 327 b, 22-30).

En el libro I (7, 191 a 4 ss.) de la *Física* se tiene por evidente la existencia *real* de un sujeto neutro capaz de actuarse por dos *contrariedades* sucesivas: δῆλον ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τἀναντία δύο εἶναι, pues resulta imposible que dos contrarios compongan y en la mutación sustancial hallamos dos contrarios en sucesión inmediata; esta sucesión es tal respecto de algo que permanece y que tiene el papel de *sustentar* a los contrarios insubsistentes por sí mismos. La mutación es considerada como un movimiento y un movimiento sin *móvil* movido no tiene sentido para Aristóteles.

En la *Metafísica* se da un paso más; siguiendo un raciocinio paralelo al de la *Física*, en N 1, 1087 a 36 b 2 ss., se concluye que este sujeto se halla fuera de la línea de las contrariedades, pues "como la experiencia muestra y el raciocinio confirma no existe contrario para la substancia" y este sujeto, según H 1, 1042 a 26-34, "es substancia".

En Λ 1, con su enigma cronológico, pero de autenticidad aristotélica suficientemente cierta (ya citado en *De Motu Animalium* (700 b 9), posterior por lo menos a la *Física* y al libro N y seguramente al H), encontramos precisa y madura la prueba de la Materia Prima en el sentido expuesto (1069 b 3-9). En el capítulo segundo del mismo libro se enfoca desde otro punto de vista: la insubsistencia de las contrariedades y se acaba estableciendo los tres principios de toda generación: especie, privación y materia (1069 b 32). En el capítulo décimo (1075 a 30-32 y b 22-23) vuelve al punto de vista anterior y afirma contra los platónicos un principio: "todos los contrarios tienen materia y son lo mismo en potencia", no actúan unos sobre otros, pero "existe un tercer término" sobre el que actúan.

La Materia Prima se nos vuelve a hacer presente por vía de abstracción como polo negativo de la inteligibilidad formal, pero destinado a ejercer una serie de funciones ontológicamente relevantes: potencialidad, individuación.

Los llamados posteriormente "tres grados de abstracción" se denominarían más exactamente en el contexto aristotélico "tres juicios de estructura diversa": el de la composición— πρόσθεσις —, el de la separación formal— ἀφαίρεσις—y el de la separación real— χώρεσις —. Los tres presuponen un momento previo abstractivo de individuación, pero lo superan, sea para captar la φύσις, la cuantidad o las formas separadas o independientes de la materia. En consecuencia el objeto de la Física se denominará τὰ ἐξ προσθέσεως, mientras que el de la Matemática τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (*De Caelo*, III, 1, 299 a 16). Pues los seres físicos, a causa de su *composición* hylomórfica,

no pueden ser captados en su constitución íntima por un proceso puramente abstractivo, sino por un acto cognoscitivo complejo que perciba en ellos la unión substancial de materia y forma. Este proceso compositivo— πρόσθεσις—permite sin embargo enunciar verdaderas definiciones de valor universal que no provienen exclusivamente de la *adición,* sino de la combinación de abstracción de individuación con este proceso prostético cuya necesidad se impone por la inabstraibilidad y movilidad del objeto de la Física (E 1. 1026 a 16), pues φύσις no significa forma separada, sino forma inmanente a la materia que determina.

La ἀφαίρεσις, prescindiendo ahora de la abstracción matemática que separa la cuantidad dotándola de un ser autónomo capaz de especificar toda una rama del saber *(De Anima,* III, 7, 431 b 14), no es una abstracción meramente lógica cuando se trata de la Filosofía Primera, sino una abstracción *formal,* que no significa en el pensamiento genuinamente aristotélico una "desmaterialización" de formas "aprisionadas" en la materia, sino de formas que *potencialmente* inteligibles *se actúan* inteligiblemente en virtud del *entendimiento agente.* Esta actualización inteligible, en cuanto prescinde de la potencialidad material, constituye el acceso aristotélico al nivel de la Metafísica, cuyo objeto formal por excelencia son τὰ χωριστά sean precisiva, sean exclusivamente inmateriales (H 1, 1042 a 29-30; K 2, 1060 a 12-13, *Phys.,* II 1, 193 b 4). Y como según Z 16, la substancia sensible ya entra a formar parte del objeto de la Filosofía Primera, la *Materia,* parte esencial de aquélla (H 1, 1042 a 24 ss.), ingresa en su ámbito científico.

Finalmente, en la línea de la *especificación* también hallamos otro acceso rigurosamente metódico a la Materia Prima en los libros de la *Metafísica:* Δ 4, 1015 a 7 distingue dos acepciones de Materia Prima: "o primera relativamente al objeto o absolutamente primera"; la primera relativamente al objeto se dice por contradistinción de la materia próxima o propia y ésta a su vez plantea el obscuro y difícil problema de la distinción real entre materia y forma y sustancialidad del εἶδος.

* * *

En el extremo de las líneas funcionales y de la especificación encontramos, pues, el sujeto potencial de todas las contrariedades, ingenerable e incorruptible, para cuya definición el *Corpus Aristotelicum* adopta un triple punto de vista, si es que la Materia Prima es susceptible de definición propiamente, expresión lógica de una esencia, compuesta de género y diferencia o de materia y forma, o de potencia y acto en general, todo lo cual falta en el caso de la Materia Prima. Por tanto, las fórmulas expresivas de este elemento material y pasivo son descriptivas o dinámicas pero no esenciales.

Un primer punto de vista es el de la *genética.* Enfoque propio de la Física. Un segundo punto de vista constituye la *predicación* de atributos, que postula un sujeto último distinto de todo atributo posible. Enfoque propio de la Lógica (aunque de hecho expresado en la *Metafísica).* El tercer enfoque lo expresa el *esquema dinámico* Acto-Potencia, propio de la *Metafísica.*

En el capítulo 8 del libro I de la *Física* (192 a 27-34), después de haber

afirmado que la materia no se corrompe *por sí*, sino *accidentalmente*—pues sólo la *privación* se corrompe por sí (se trata de un aspecto de razón de la misma materia en cuanto se halla privada de la forma ulterior)—ya que si la materia se corrompiese o engendrase *por sí* requeriría otro sujeto ingenerable e incorruptible del que se engendrase y que permaneciese una vez ella corrompida; explica lo que entiende por *Materia:*

"Llamo materia al sujeto primero de cada ser, elemento inmanente y no accidental de la generación y en el que, en caso de corromperse, se resuelve últimamente" (a 31-33) [19]

Se trata, pues, de un principio anterior al nuevo ser, pero que en virtud de la generación pasa a formar parte esencial de él y en él se integra inmanente y substancialmente, pero que al dejar de existir el ente en cuestión, una vez expelida la forma, el mismo principio es lo único que permanece.

En esta definición, como en toda la *Física* y en el *Tratado de la Generación y la Corrupción,* predomina la concepción platónica de la generación como un integrarse y desintegrarse las εἰδῆ en la materia, de la que se distinguen realmente, al parecer, incluso en el momento de componer el σύνολον *in facto esse.*

Esta materia es la llamada φύσις como principio intrínseco y último del acaecer sensible, ya desde la especulación prearistotélica de los cosmólogos, en cuanto substancia primaria, fundamental y subsistente, opuesta a substancia secundaria, derivada y transeúnte.

"En un cierto sentido, se dice en II *Física,* 1, 193 a 28-30, se llama φύσις a la materia prima que subyace en cada ser de los que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del cambio", aunque "en otro sentido lo es la forma y la especie", pues al comienzo del mismo capítulo se había definido la φύσις como "un principio y una causa de movimiento y de reposo del ser en que reside inmediatamente por sí y no accidentalmente" (192 b 21-23). En el libro II (8, 199 a 30) se repite: "la φύσις (se concibe) de dos maneras: como materia y como forma".

En realidad y según la lógica intrínseca a la tradición de los cosmólogos prearistotélicos, la denominación de φύσις no podía corresponder, ni siquiera inadecuadamente, a la ὕλη aristotélica, pues se aplicaba a aquellas substancias que tenían en sí mismas el principio del movimiento y los cosmólogos concebían este movimiento como inmanente y connatural a la materia—constituída por los cuatro elementos y llamada así: φύσις—; ahora bien, Aristóteles hizo desempeñar a su ὕλη un papel análogo al de los elementos prearistotélicos, en cuanto substrato último del cosmos, lo cual supuso que esta denominación— φύσις —pasara también a la ὕλη y que la aparente dificultad de este paso se salvase por medio del esquema Acto-Potencia, haciendo de la ὕλη el principio *pasivo* y *potencial* del movimiento.

* * *

[19] τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπαρχόντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Εἴτε φθείρεται εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον.

En la *Metafísica*, Z 3, se encuentra la descripción de la Materia de tipo meramente negativo y enfocada según un punto de vista lógico de *abstracciones predicativas*. Acababa de caracterizarse la οὐσία (1029 a 8) como aquello que no se predica de ningún sujeto y de lo cual todo lo demás se predica. Este es precisamente el caso de la Materia Prima, que de no ser οὐσία no se ve qué otro calificativo pueda recibir: "pues suprimidos los demás atributos es evidente que no subsiste (otro) substrato (...), sino lo que estaba determinado por éstos" (a 11-19); y a renglón seguido (a 20), la definición descriptiva negativa:

"Llamo materia a lo que en sí mismo no se conceptúa como algo determinado, ni cuanto, ni (afectado) por ninguna de las demás (categorías) por las que se determina el ser" [20]

Pues las categorías distintas de la substancia son predicados de la substancia y aun la substancia misma es predicado—lógico—del sujeto último, que "ni siquiera consistirá en la simple negación de las categorías, pues tampoco las negaciones le afectan, sino accidentalmente" (a 25).

El verbo empleado es κατηγορεῖται que significa predicación *lógica*. Un paso decisivo se dará cuando identificada la οὐσία con el εἶδος se convierta en atribución *ontológica*. Sus consecuencias serán la laboriosa y obscura determinación de la substancialidad concreta del εἶδος.

Por otra parte, si la materia se identificase con la negación, sería por eso mismo opuesta a toda determinación y no podría componer con los contrarios.

Procedimiento análogo se sigue en el libro Θ 7, 1049 a 24-25: "si hay algo primario que no pueda decirse ya de otra cosa (como) siendo "de esto" —ἐκείνινον—eso será la materia prima".

De todo ello resulta que esta Materia Prima es substancia, pero en su más mínima expresión y sólo κατ' ἀναλογίαν (*Fis.*, I 7, 191 a 8), únicamente por dos negaciones: no ser por sí ni pura negación ni predicado alguno. Es ésta la expresión, la naturaleza inefable de lo puramente potencial no susceptible de concepto representativo, sino puramente significativo.

Precisamente en Z 7, 1032 a 21-22, se insinúa la concepción *potencial* de la Hyle que nos conduce al tercer modo de noción descriptiva: "la posibilidad de ser y de no ser cada uno (de los seres generables) esto es la materia en cada uno". Y en Λ 2, 1069 b 15-20: "necesariamente la materia que cambia ha de hallarse en potencia de los dos contrarios; y puesto que el ser se dice en un doble sentido, todo cambia del ser en potencia al ser en acto (...). De ello resulta que no sólo un ser puede proceder accidentalmente de un no ser, sino que todo incluso puede proceder del ser, del ser en potencia, sin embargo, y no del ser en acto". *No-ser* puede entenderse en tres sentidos: categorial, lógico y potencial (1089 a 26-28), y la generación se efectua a partir del *no-ser* potencial. Este es precisamente la Materia Prima [21].

---

[20] λέγω δ'ὕλην ἣ καθ' αὑτην μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.

[21] A propósito de la diferencia entre ὕλη y δύναμις dice Bonitz (*Metaph.* 398): "Hyle enim nominatur quidpiam, quatenus nondum est determinatum per formam, sive per certam quandam sive omnino per nullam: δύναμις vero rei dicitur, quatenus res ex ea fieri potest omnesque fiendi conditiones iam suppetunt".

"Llamo materia—se dice en un inciso de H 1, 1042 a 27-28—a lo que no siendo ente determinado en acto, en potencia es algo determinado" [22].

En el capítulo 6 del mismo libro (1045 a 23) vuelve a hacerse alusión a la materia como potencia del ser y en Z 7, 1032 a 21 se formula más expresivamente todavía:

"Cada uno de ellos (los seres generables) es capaz simultáneamente de ser y de no ser, y esta posibilidad es la materia que hay en él".

Incluso en el libro N, primitivo, se hacen tres alusiones explícitas a la naturaleza potencial de la Materia Prima—pues la materia *segunda* es ya σύνολον —: "la materia de cada ser es necesariamente lo potencial de él, así como de la substancia" (N 1, 1088 b 1); a partir de este último *no-ser* potencial se efectua la generación" (2, 1089 a 29), y "la materia de cada ser es lo potencial de cada ser" (4, 1092 a 4).

* * *

Estas dos últimas definiciones suscitan una cuestión profunda que hemos venido sorteando y que no podemos al presente sino insinuar: la significación de τόδε τι en el *Corpus Aristotelicum* y la substancialidad del εἶδος.

Una primera aporía: "Puede haber, se dice en Z 11, 1036 b 35-1037 a 5, una materia también de los seres no sensibles y de todo lo que no es esencia— τί ἦν εἶναι —y pura forma, sino un ser determinado "— τόδε τι —". De Corte [23] no traduce por "individuo" sino por "ser *ontológicamente* determinado" y por "naturaleza absoluta". También, según Zeller [24], por τόδε se significa no la determinación individual, sino la *específica*. Parece, pues, que la expresión τόδε τι prescinde de la individuación exclusiva de las substancias materiales y expresa únicamente la idea de concreción ontológica aplicable incluso a la Forma separada.

En el texto que acabamos de citar se afirma que todo lo que no es pura forma, sino un ser determinado— τόδε τι —incluye *materia;* parece implícitamente suponerse que la forma pura no puede ser τόδε τι. Pues bien, en el contexto inmediatamente consecuente a la segunda definición—lógica—de Materia, Z 3, 1029 a 21-24, en la que ésta aparece como un sujeto lógico, absolutamente incualificado y que, a pesar de parecer que había de ser la οὐσία por antonomasia, no puede ser la οὐσία (a 27-30) por carecer del carácter de *separado realmente*—χωριστόν—y de τόδε τι, que son las *notas típicas* de la οὐσία, el εἶδος—ya no lógico, sino plenamente *ontológico*, que es τόδε τι en toda la extensión de la palabra, pero del que no se había hecho mención en todo lo precedente—y el σύνολον poseen con mayor propiedad el carácter de οὐσία.

Como observa Santo Tomás (*In VII Metaph.*, 2, Cathala 1284-85) es casi idéntica la noción de substancia sue se utiliza en 1029 a 10-27 a la conocida

[22] ὕλην δὲ λέγω ἡ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστι τόδε τι.
[23] *Aristote et Plotin.* Paris, 1935, 56.
[24] *O. c.*, 342 (258) nota.

en las *Categorías* (5, 2 a 11; b 5; 3 a 7). También advierte la diferencia entre 10-27 y 27-30, mas la explica sencillamente suponiendo que en la primera mitad del texto se hace referencia a la teoría de los cosmólogos que desconocían la Forma Substancial y la identificaban con los accidentes, mientras que en la segunda mitad introduce Aristóteles su propia teoría hylomórfica.

Mas aplicando un criterio genético al *Corpus Aristotelicum*[25], la causa de todo ello parece ser el predominio, por entonces, en Aristóteles de un concepto arcaizante de la recepción de la Forma en la Materia: el elemento subsistente por excelencia era todavía el ὑποκείμενον al cual adviene la Forma, identificada en este caso con la categoría de οὐσία.

A continuación comienza el *Corpus* a tratar del εἶδος como substancia y califica esta empresa de "llena de dificultad". Se ocupa en ello el capítulo siguiente (Z 4), mas allí ya no se denomina εἶδος ni μορφή sino τί ἦν εἶναι: la quididad; como dice Oggioni[26]: "el dato del conocimiento intelectivo sobre el cual realiza la mente sus síntesis judicativas o las predicaciones propias de su actividad" y que Aristóteles considera, según se desprende de E 1, 1025 b 15 y Z 3, 1028 b 36-1029 a 1, como un *principio intrínseco de determinación inteligible* de la οὐσία, dotado de un acto de existencia actual propio e irrepetible—τόδε τι—.

El τί ἦν εἶναι *no es un universal*—μὴ τὸ καθόλου (Z 13, 1038 b 1-3 y 16-17)—, sino *lo opuesto* a él (1038 b 25) en cuanto esencia concreta de *cada substancia* considerada como núcleo de inteligibilidad *idéntico con la cosa misma* (Z 6, 1031 b 28 s.), pues la inteligibilidad es precisamente una propiedad exclusiva del καθ' ἕκαστον, aunque no en cuanto tal ente particular, sino en cuanto identificado con el εἶδος que contiene *en potencia* al τὸ καθόλου, dependiendo éste de la actuación por parte del entendimiento agente.

En Z 7 el τί ἦν εἶναι se identifica con la *Substancia Primera*, *Substancia* en las *Categorías* (5, 2 a 11-13) se caracteriza por "no ser predicada de un sujeto". Pero esta nota adquiere diverso sentido referida a la substancia segunda en que significa la *subsistencia*, y referida a la substancia primera en que significa la *particularidad*—opuesta al universal—pero que no alude directamente a la subsistencia. En este caso decirse de un sujeto es τὸ καθόλου no decirse de un sujeto es ser τόδε τι. Esta distinción entre substancia primera y segunda no se vuelve a encontrar en ningún otro tratado del *Corpus Aristotelicum*. En cambio, en los *Primeros Analíticos* (I 27, 43 a 25-35) se identifica simplemente el singular, con lo que no es atribuible a un sujeto y en los *Segundos Analíticos* (I 1, 71 a 23-24) se dan como sinónimos τὰ καθ'ἕκαστα y τὰ μὴ καθ'ὑποκειμένου.

De esta comparación de textos aparece suficientemente probada la *particularidad* del τί ἦν εἶναι que se confirma y refuerza en todo el capítulo 6 del libro Z, en que lo individuo carece de valor ontológico mientras no se identifique con su *esencia:*

---

[25] Ross: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, 1924, II, 164; Bonitz o c., 301. El libro Z, como parte integrante del verdadero núcleo de la *Metafísica*, refleja en sus indecisiones las sucesivas reelaboraciones de que tal vez haya sido objeto por mano de su mismo autor.

[26] *La Filosofia Prima*. *Milano*, 1939, 118.

"De estas razones resulta que cada ser él mismo es uno con su τί ἦν εἶναι y esto no accidentalmente; de modo que conocer lo que cada ser es se reduce a conocer su τί ἦν εἶναι (1031 b 18-21).

El valor real de la ciencia estaba definitivamente salvado. Trataba con esta teoría Aristóteles de invalidar la *Idea* platónica y de integrar su εἶδος en la realidad particular, mas como apunta De Vos [27] resulta de su expresión que lo individual como tal ha sido absorbido por la esencia que se tiende a concebir como real y existente concretamente en sí, pero no como individual: ni el universal ni el individuo como tal, sino el τί ἦν εἶναι, he aquí la verdadera substancia (Z 17, 1041 b 9). Igualmente en Z 10-11 (1035 b 25-1036 a 5) se intenta demostrar que la quididad de una substancia corpórea es su εἶδος, su forma real; y ha de ser así en vista de que la materia se opone *formalmente*—tal vez no cósicamente—a inteligibilidad y que la substancia se define primordialmente por su carácter de máxima inteligibilidad ontológica.

Sin embargo, en Z 8, 1033 b 21-22, la forma se identifica con el τοιόνδε cualificación del ser, mas la aporía se plantea al relacionar el texto con Z 13, 1038 b 35-1039 a 2, en que τοιόνδε se opone a τόδε τι [28]. Esta aporía encuentra solución si se considera que en Z 13, la oposición entre οὐσία y τόδε τι por una parte, y por otra τοιόνδε no dimana de la naturaleza misma del τοιόνδε sino de que en este caso τοιόνδε se entiende como *contenido de una predicación lógica* de carácter universal expresiva de la cualidad del ente, mientras que en Z 8 significa la *especificación substancialmente cualificadora* de la substancia sensible, ya no se trata, pues, de un universal lógico, sino de un εἶδος ontológico y particular.

He aquí un caso típico de la inquietud terminológica y de la simultaneidad de orientaciones a que se abre el *Corpus Aristotelicum* para dar cabida a la inabarcable riqueza ontológica de la realidad misma. Esta tesitura plantea un nuevo problema: ¿es ello consecuencia de la evolución mental de un único autor? ¿Qué etapas de evolución y qué orden de composición podrían señalarse, sobre todo en los libros de la *Metafísica* tan densos de problemática de esta clase?

Mas esto pertenece a las cuestiones *históricas* y sale de las cuestiones *sistemáticas*, único ámbito de nuestro estudio presente.

Luis Cencillo, S. J.

---

[27] *La vraie substance depuis la Métaphysique d'Aristote*. Proceedings of the 10th. Int. Congr. of Amsterdam, 1949, I, 1094-1096.

[28] No hay que confundir τόδε τι con τόδε simplemente que significa lo percibido por los sentidos y, por tanto, lo individuo. La partícula τι añade el matiz de *quid*, de esencia.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ANTWEILER, A.: *Das Problem der Willensfreiheit*. Friburgo, Editorial Herder, 1955; 202 págs., 17 × 24 cms.

Hay hombres que se interesan por determinados temas. Pero hay temas que interesan a todo hombre. Uno de estos temas es la libertad. Todos desean saber si su íntima naturaleza es una cosa más en medio del mundo, o es más bien un ser racional rey de sí mismo en virtud de su propia libertad.

Y el autor, Anton Antweiler, profesor de Religión en la Universidad de Münster nos da la respuesta en su libro "Das Problem der Willensfreiheit". Es un estudio preferentemente sistemático, con abundancia de datos históricos. De exposición clara y atrayente. Se abarcan los aspectos más obvios relacionados con el problema de la libertad, de suerte que el lector consiga con su lectura una información suficientemente amplia y detallada sobre el tema. Predomina el método descriptivo, de análisis, de observación. Y ello por convicción. Pues la libertad, como el autor gusta de repetir, es una realidad ineludible. No se la demuestra, como no se demuestran los hechos, si hemos de hablar con propiedad, pero sí la podemos mostrar, vivir y experimentar en nuestro diario actuar como hombres. La libertad es un dato más, primordial y constatable (pg. 55-56). Goza de la certeza propia de todo dato. Y consecuente con esta posición inicial Anton Antweiler describe, delimita, esclarece los diversos elementos que entran en juego en nuestro problema, apuntando siempre a que el lector mismo acabe colmando de sentido con su propia experiencia personal y consciente, lo que se nos va describiendo en los sucesivos capítulos. Porque en última instancia, la libertad es asunto de experiencia íntima, si bien experiencia no equiparable a la que poseemos de la luz, gravedad u otros fenómenos materiales.

Los principales aspectos analizados por el autor son: Grados de libertad, desde aquella que ya se apunta en ciertos fenómenos físicos y biológicos hasta la libertad humana, el "analogatum princeps" de las libertades que experimentamos. En la libertad humana se da un paso decisivo en la liberación ascensional de la materia. El despertar del "yo" por la autoconsciencia, dominio de sí y de sus actos, responsabilidad, etc., presta sentido a las otras libertades inferiores. Se tienen en cuenta diversas clases de libertad: política, religiosa, científica, personal. Se afianza la libertad como dato primordial. Se la refuerza

con sus circunstancias de responsabilidad, remordimiento, castigo, autoridad... Se define el concepto de libertad. Se entra en su esencia y se discuten allí teorías como la de Alwin Mittasch—Katálisis y Libertad—, la posición kantiana, el determinismo, etc. Se concluye con unas páginas sobre la libertad como tarea.

La obra de Anton Antweiler, por su exposición clara, ordenada, suficientemente amplia, es una buena aportación para quien desee satisfacer su interés por el problema de la libertad. Evidentemente, un tema tan complicado y rico como el que nos ocupa, y sobre el que apenas habrá filósofo u hombre de ciencia que no haya opinado, no puede ser agotado en 200 páginas. Ni tenemos por qué creer que el autor lo haya pretendido.

P. García Asensio.

Puglisi, F.: *La concezione estetico-filosofica di Giovanni Gentile.* Catania, N. Giannotta-Editore, 1955; 258 págs., 15 × 22 cms.

La obra está concebida y redactada en un ambiente totalmente italiano. El autor sabe que sus lectores han de estar familiarizados con la figura de Gentile y se lanza inmediatamente *in medias res,* a exponer y enjuiciar este aspecto interesante de su rico pensamiento filosófico. En un primer capítulo se pasa revista a las interpretaciones y críticas de la estética gentiliana por parte de idealistas, antiidealistas y de otras corrientes. En el segundo se analiza la génesis y la evolución de la estética gentiliana, y en el tercero se ponen al descubierto sus fundamentos histórico-teóricos. Luego, en el capítulo cuarto se estudia lo que es el arte en el sistema filosófico de Gentile, y más particularmente el carácter del arte dentro del actualismo gentiliano. Finalmente, el capítulo sexto recoge los criterios de la crítica estética en la concepción filosófica de Gentile. Este capítulo es particularmente interesante por la fusión de sentimiento y de pensamiento, que el autor descubre en el criterio estético de Gentile. Para Gentile el arte no es intuición pura, ímpetu incontrolable, sentimiento separado de la razón, es decir una cosa que, no existiendo en la realidad sino unida al pensamiento, se acaba o no viéndola donde está o viéndola donde no está. Para Gentile el arte es inmediatez, que no excluye la mediatez, libertad que no se extraña de la ley. Claro que aquí precisamente está lo difícil. ¿Cómo puede darse y cómo se justifica la inmediatez en el seno de la mediatez? Sin duda es éste el escollo, pero no sólo de la estética, sino al mismo tiempo de todo el actualismo idealístico de Gentile. Escollo en torno al cual trabajan no pocos de sus seguidores con miras a superarlo o a suprimirlo pura y simplemente sin hacer por eso que el actualismo tenga que naufragar en el mar abierto del panestetismo ni del misticismo. Intentos laudables, que caen ya fuera del marco de este libro y deben ser examinados aparte. El autor nos da un estudio monográfico interesante a la vez para el conocimiento del filósofo siciliano y para la estética general.

J. Gerardo.

DE CONINCK, A.: *L'Analytique transcendentale de Kant.* T. I. *La Critique Kantienne.* Bibliothèque philosophique de Louvain, Ed. Nauwelaerst, 1955. 327 págs. 25 × 16 cms.

Nos encontramos ante una obra de envergadura, en la que el ilustre profesor de la Universidad de Lovaina, A. de Coninck, nos presenta en un notable esfuerzo la Analítica transcendental de Kant, y especialmente en este primer volumen, la crítica kantiana. Y justifica el autor su intento haciendo resaltar (p. 5 y siguientes) que en esta época de fenomenología y existencialismo, en la que haciéndose tabla rasa de todo el pasado se busca el fundamento de todo el filosofar con el auxilio de la experiencia y del existir humano, es necesario de todo punto ver lo que otros han dicho acerca del conocimiento como neoma y noesis, y en especial Kant, por su intento de resolver las antítesis del racionalismo y empirismo, los dos colosos que se han disputado el campo de la moderna filosofía. Además que, como con razón hace notar el autor, la influencia de Kant, pese a los diversos espíritus de nuestra época, se hace presente más o menos abiertamente en el hodierno pensar. No pretende el autor hacer un estudio exhaustivo de la obra de Kant, sino examinar con toda detención el fundamento y el método de esa obra, en especial de la "Crítica de la Razón pura", y en ésta la Estética transcendental, y sobre todo la Analítica transcendental. El autor tiene ante sus ojos las múltiples interpretaciones que los discípulos y comentaristas de Kant han dado tanto de la obra kantiana en conjunto, como de sus principales componentes, y conoce la dificultad de la tarea que emprende. Para obviarla y procurar que su exégesis del pensamiento kantiano sea lo más exacta posible, se ciñe, en cuanto puede, a las mismas palabras de Kant; y así nos ofrece con frecuencia en textos paralelos los pasajes principales en traducción francesa, lo más fiel posible, y en su original alemán. Con semejante esfuerzo y ateniéndose en general a la segunda edición de la Crítica, nos expone el autor la doctrina del filósofo de Königsberg con la mayor exactitud y coherencia posibles, sin hacer hincapié en las dificultades y posibles contradicciones.

Hace, además, el autor un notable trabajo al esclarecer ciertas expresiones kantianas y procurar darles su sentido propio; pongamos, por ejemplo, el término "Erfharung", de tan vario sentido, la palabra tan obscura de "Gemüt", la ambigüedad de la expresión "das Mannigfaltige der Anschauung". Notemos asimismo, la amplia explicación de los términos *transcendental* dada por el autor (p. 57-62); *objeto-objetivo* (p. 62-66); *entendimiento* (verstand) y *razón* (Vernunft, p. 66-68), y otros términos como materia y forma, a priori, etc.

La obra se divide en cuatro capítulos, de los que los tres primeros son introductorios y el cuarto es propiamente expositorio del sistema kantiano. En el primer capítulo se expone el punto de partida: la concepción kantiana del conocimiento humano. En el segundo, el objeto de la Crítica de la Razón pura, y en el tercero, el método de Kant en la misma Crítica. Por último, en el capítulo cuarto se expone la Crítica propiamente tal, dividida en dos secciones: la primera, que trata de la Estética transcendental, y la segunda, de la Analítica transcendental. Esta segunda sección se subdivide a su vez en dos partes: la primera, que trata de la Analítica de los conceptos, y la segunda, de la

Analítica de los principios. En esta segunda parte se detiene el autor en exponer ampliamente los principios del entendimiento puro, especialmente en "las analogías de la experiencia" y en "los postulados del entendimiento empírico". Como principio de "las analogías de la experiencia" explica de una manera más detallada "el principio de causalidad eficiente". Expuesta así, de la manera más objetiva, la doctrina de Kant, promete el autor estudiar en un segundo volumen si Kant "ha criticado suficientemente su obra" o si todavía hay lugar para una crítica ulterior.

La exposición de la doctrina fundamental de Kant expuesta en el presente volumen podrá ser criticada sobre todo en la interpretación de algunos puntos particulares o de textos más o menos obscuros, pero en conjunto merece nuestras más efusivas alabanzas la sincera objetividad con que se procede en el esclarecimiento de lo dudoso y el buen método seguido al hacer hablar al mismo Kant, no ya con meras frases citadas acá y allá, sino con extensas citas, en las que Kant mismo se explica a sí mismo. Por todo lo cual felicitamos al autor por poner en manos de los estudiosos este trabajo que les ayudará a comprender, en cuanto sea posible, una de las obras más fundamentales, al mismo tiempo que más obscuras de la filosofía moderna.

L. SALCEDO.

TONQUEDEC, JOSEPH DE, S. I.: *Merveilleux metapsychique et miracle chrétien*. Lethielleux, Rue Casette, 10, París, 1954. 18 × 12 cms. 134 págs.

Esta obrita del P. Tonquedec es resumen de otras muchas obras del mismo autor que tratan de las mismas materias. Ante todo admite la realidad de los hechos metapsíquicos, como las mesas rotantes, los *raps*, los movimientos a distancia, la visión clara a través de objetos opacos o de grandes distancias, telepatía, extoplasmia. Es cierto que muchos de estos hechos son efecto del charlatanismo y del ilusionismo, pero otros muchos hay que admitirlos como sucedidos sin engaño y como debidos a virtudes metapsíquicas. La masa de hechos que se narran por testigos de todas clases parece que no se puede rechazar en bloque.

Hay que explicarlos ordinariamente por causas naturales no bien conocidas ni dominadas por el hombre. Richet quiere explicar estos hechos por radiaciones filamentosas y fluídicas o por ectoplasmias. Esta hipótesis no explica todos los hechos. Por eso otros añaden, para explicar los efectos de comunicaciones a distancia, algunas radiaciones como las alfa o beta que las imágenes de nuestro cerebro emiten y que son captadas por los cerebros que están sintonizados con el emisor. Sea de esto lo que fuere, hay que notar la inmensa diferencia de estos hechos con respecto a los milagros cristianos, y, sobre todo, con los del Evangelio. La dignidad de la persona de Cristo es inmensa. No hace los milagros con conatos fallidos y requiriendo "meno luce", sino con perfecto dominio y en plena luz. No consisten en cosas baladíes, como tiznar la frente de alguien o atinar en dónde se halla un botón escondido, sino en obras muy útiles para la humanidad, como las curaciones de todo género y la alimentación de millares de personas. Los fines que proseguía no era la diversión o la curiosidad del vulgo, sino asegurar a los oyen-

tes que él hablaba en nombre del Padre, el enseñar una doctrina de moral santísima e incitar a los hombres a la santidad y enseñarles cómo él era el redentor del pecado y el salvador de la humanidad caída.

Parece que hay algunos hechos en la metapsíquica difíciles de explicar por causas naturales, como son ciertas predicciones del futuro libre y la xenolalia o el habla de lenguas desconocidas. Hay que averiguar más los hechos, y si se confirman habrá que acudir a algún influjo de espíritus buenos o malos. Esto, sin embargo, no se ha de admitir sino con mucha parsimonia, ya que los hechos generalmente obedecen a cierto determinismo, propio más de causas naturales que de causas libres.

J. Hellín.

Pereña, Luciano: *Francisco Suárez: Guerra, intervención, paz internacional.* Espasa Calpe. Colección Austral; Madrid, 1956; 18 × 11 cms. 210 págs.

Esta obra contiene un estudio preliminar, la traducción de los capítulos de la obra de Suárez en que se trata de la teoría de la guerra, de la intervención y de la paz internacional y notas. El tratado de Suárez tiene singular importancia por las circunstancias críticas en que apareció y por las teorías que aquellos hechos sugieren a Suárez. Suárez supo hacer una síntesis grandiosa y original en que figuran todas las ideas que los teólogos españoles habían excogitado para resolver los graves conflictos de entonces, cuales fueron la conquista de América y la conquista de Portugal. La guerra para Suárez tiene un dinamismo especial, que es ser un instrumento para la paz. Con su teoría sobre la justicia de la guerra superó la maquiavélica concepción de la razón de Estado. Apoyado en la sociabilidad de los pueblos defendió el derecho a la intervención. Estas dos ideas, justicia y sociabilidad, le condujeron al proyecto de la paz internacional. Este ideal, que era entonces el destino propio de Europa, estaba encarnado entonces en la monarquía española. Por esta causa, la obra de Suárez, aunque de valor eterno, tiene tantas relaciones con los hechos concretos de la monarquía española. Con mucho acierto el autor ha suprimido en esta obrita ciertas apreciaciones menos convenientes y menos fundadas que aparecen en su obra mayor, titulada *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (premio Menéndez Pelayo 1951, 2 vols.). Con estas obras el doctor Pereña se muestra como uno de los autores más especializados en el suarismo.

J. Hellín.

Michel, E.: *Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt, ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche.* Frankfurt am Main. Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei; 3. neu bearbeitete und erweiterte Aufl. 1953, 358 págs., 12,50 × 20,50 cms.

La compleja problemática social, en cuanto es encarnación y signo de una crisis radical de la misma vida pública que exige una estructuración nueva, estudiada genéticamente en el círculo restringido de la rama de la producción industrial donde nació y de donde se extendió a ambientes más dilatados de la

sociedad, con análisis históricos de amplia perspectiva crítica sobre la multitud de teorías y actitudes ensayadas para su solución, dentro todo ello de una mentalidad netamente constructiva, es la tarea que ocupa en 274 páginas al prestigioso profesor de la Universidad de Frankfurt.

Divide el autor su obra en dos partes íntimamente relacionadas entre sí, pero de características propias. La primera es una historia crítica de la constitución y estructuración del "trabajo"—entendido este concepto no en su aspecto técnico ni de rendimiento individual, sino, más ampliamente, como forma de vida social—dentro de la empresa industrial, desde la industria casera o manufacturera medieval hasta la fábrica de gran estilo capitalista de la actualidad; todo ello en cuanto entraña y revela una problemática social que se va convirtiendo en crisis de la industria y a través de ella de la vida pública; y teniendo ante la vista preferentemente las naciones que más participaron y acusaron estos movimientos: Inglaterra, Francia, Alemania, etc. Más original e interesante es la segunda parte: un estudio acertado y sereno, aunque sin pretensiones enciclopédicas, de los movimientos sociales—éxitos, fracasos, posibilidades—en busca de una solución a la crisis que el abuso liberal provocó al dividirse y enfrentarse con reacción enconada el frente del Trabajo y el del Capital. Y sobre el panorama histórico, el ensayo positivo de lo que el autor considera única actitud eficaz para curar en su raíz la crisis. Por parte del *Capital* se ponen primeramente en práctica métodos de inspiración "patriarcalista tradicional"; se pretende acortar distancias entre la dirección y la mano de obra por la implantación en la fábrica de rasgos cuasifamiliares y por la mejora de la posición del trabajador por medio de instituciones de previsión y ayuda social. Los síntomas de trastornos políticosociales de la mitad del siglo XIX hacen intervenir al *Estado* con su "política social": con impuestos a la empresa, inspección de las condiciones de trabajo, creación de seguros, etc., se intenta hacer intervenir al proletariado, con un rodeo largo y costoso, en los beneficios del capital. La conciencia de clase une a la *clase trabajadora* en un movimiento sindicalista que implanta "el derecho del trabajo": consigue un mínimum de condiciones de trabajo y de vida para el obrero. Ninguno de estos ensayos ha logrado, de hecho, su fin. Ni podía lograrlo. El "patriarcalismo" naufragó en el mismo sistema de concurrencia liberal y en la conciencia de mayoría de edad que una crítica social despertó en las masas. La "política social", que como recurso ocasional es a veces conveniente y necesario, presupone siempre un estado fuerte y un capital próspero; supuestas estas condiciones, que no siempre se dan, esta política sólo puede obrar desde fuera y desde arriba: legisla generalizando y universalizando, cuando lo que la empresa exige es un proceso de crecimiento y estructuración partiendo de la situación peculiar de cada una, es decir, desde abajo y desde dentro, y para ello necesita otras leyes, a saber, tales que abran caminos y creen libertades y ofrezcan posibilidades. La organización supraempresaria de las masas padece del mismo defecto radical: desconoce el carácter peculiar de cada empresa y no llega a concebir al trabajador como miembro personal de un negocio singular, sino como una pura fuerza anónima que proteger.

La situación de la hora presente exige una eliminación de frentes por una íntima colaboración de ambos bandos: ninguno de los partidos puede ser el

portador, mucho menos el único portador del nuevo orden necesario: la lucha del proletariado contra el capital se debe reconocer como necesaria históricamente y moralmente justificada; sin embargo, se puede alentar la convicción de que por razón de la interna dialéctica de la historia no está destinado a ser el único portador del nuevo orden económico social que se impone; más bien corresponde a una auténtica necesidad de nuestra situación histórica que la clase trabajadora sea coportadora, codirectora del nuevo orden. Para ello hay que suprimir los frentes. Y para suprimir los frentes hay que crear un ambiente que abra a empresarios, ingenieros y trabajadores a una íntima cooperación; ambiente que por hoy falta. ¿Cómo crearle? La iniciativa ha de venir de arriba: que el capital, como clase, se abra a la clase trabajadora no en actitud proteccionista, sino en la íntima convicción de que la enfermedad que a ambas clases aqueja sólo tiene remedio en una nueva actitud de los dos. Sólo con este auténtico encuentro se crearán los presupuestos necesarios para un sincero intercambio espiritual que llevará a una estructuración nueva del trabajo, desde abajo y desde dentro.

Sin duda que esta tesis defendida por Michel no es nueva en su substancia, aunque el autor ha llegado a formularla con penetrante claridad y precisión; sin embargo, es sumamente instructivo que una solución que se impone por el sentimiento de respeto a los demás y de solidaridad e igualdad—característica cada vez más aguda de nuestra época—y que se deduce con evidencia de los principios de una metafísica y una ética objetivas, sea también fruto de un análisis histórico de ensayos y actitudes fracasadas.

Tres ensayos, de un francés, Hyacinthe Dubreil; de un alemán, Giselher Wirsing, y un americano, Edward Little, sobre discusiones sociales de actualidad dentro de sus respectivos países en los últimos años, cierran este libro que, por la cantidad de datos históricos, citas de sociólogos y políticos de nota y análisis críticos, abre un mundo de sugerencias para dar con la verdadera solución a la crisis actual.

M. Agúndez.

Pieper, J.: *Grundformem sozialer Spielregeln.* Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main; 3. durchgesehene Aufl. 1955; 200 págs., 20,50 × 12 cms.

El concepto básico *soziale Spielregeln,* en torno al cual gira todo el estudio, lo describe Pieper como unas normas fundamentales de comportamiento social inmanentes e inmediatamente derivadas de un tipo concreto de asociación, al que están vinculados, habitual o momentáneamente, individuos determinados; referidas exclusivamente a la vida social como tal, vienen a formar una categoría intermedia entre la "ley" en sentido estricto y lo que podríamos llamar y sugiere el título, un "reglamento de juego"; por una parte, excluyen positivamente el carácter de codificación arbitraria, y por otra, además de excluir la condición de promulgación autoritativa, no son—de suyo ni necesariamente—tan obligatorias como la ley. Pensada para incipientes o simples interesados en la problemática sociológica y sobre todo para maestros, sacerdotes y educadores de todo género, cuya profesión sea grabar en el espíritu del pueblo los ideales de una sana y justa convivencia humana, la

obra se propone una doble tarea; la primera, de carácter teórico, aunque enfocado hacia la práctica: exponer con la mayor precisión posible los conceptos de diversos tipos supremos a que puede reducirse la múltiple gama de asociaciones humanas dentro de las cuales se desenvuelve la existencia del hombre, juntamente con las reglas fundamentales que dentro de tales asociaciones debe regir la conducta de los miembros entre sí. La segunda, de carácter práctico: apuntar las principales consecuencias que de la estructuración social se derivan en orden a una pedagogía social.

El plan de codificar y resumir en grandes grupos generales las reglas de conducta va lógicamente precedido por el de reducir a géneros supremos los mismos tipos de asociación para los que ellas valen y de los que inmediatamente se derivan. Es interesante y acertada en este punto la postura del autor: frente a las muchas teorías que resume breve y sistemáticamente en nota adicional, muchas de las cuales se resienten de un subido subjetivismo o apriorismo, Pieper adopta—perfeccionándola—la de Plenge; es, sin duda, la más realista y, por lo mismo, la que mejor esquiva en gran parte el peligro de arbitrariedad que evidentemente entraña el intento de reducir toda la espesa red de agrupaciones sociales a dos o tres prototipos. Es además la más fecunda en conclusiones de carácter práctico y la que mejor encaja dentro de un objetivo sistema metafísico; se basa en el análisis de la persona humana y distinguiendo en ella tres aspectos o virtualidades reales, ontológicas, ve en ellos otros tantos núcleos de cristalización de los supremos tipos de agrupación: el elemento genérico, común a todos los hombres (*Das Allgemeine*), que entraña toda persona da origen al tipo de asociación "comunidad" (*Gemeinschaft*); la característica singular, personal, por la que la persona se distingue y en cierto sentido se enfrenta a todas las demás (Das Einzelhafte) viene a ser el aglutinante de la "Sociedad" (Gesellschaft), en la que cada miembro mira por su interés frente a los de los demás; y por fin, un tercer tipo de agrupación, la "Organización" (Organisation), se basa en los diversos rasgos cualitativos, por los que un determinado individuo puede ejercer un cargo concreto mejor que otros y con preferencia a otras personas, dentro de un engranaje total de funciones distintas y especializadas. Es evidente que esta especie de Ontología social —prescindimos de otros aspectos y elementos de la división— está expuesta a fundada discusión; en concreto, sin creerlo por eso falso, nos parece poco precisado el sentido en que lo "Común o general" de varias personas forma la base de la Comunidad: una cosa es que la Comunidad busque el bien común de los miembros y otra que lo que los miembros tienen de común sea el núcleo de cristalización de la Comunidad. De todos modos sigue en todo su valor científico la sugerente intuición fundamental de buscar la base y el número de la diversidad de asociaciones en la misma constitución ontológica de la persona, fundamento de la sociedad.

Sobre este cuadro ontológico-social traza el autor el resumen de las reglas de conducta que se derivan inmediatamente de la naturaleza de estos tipos-base de asociación. Es la parte más central del libro y por ello la más amplia; está escrita con claridad, lógica y un fuerte sentido de la realiadd al mismo tiempo. Unicamente se echa de menos, a lo largo de la exposición, una jerarquización de valores dentro de los catálogos de reglas en cuestión:

frente a normas de subido valor ético y estricta obligatoriedad moral, como el amor-caridad, norma suprema de toda Comunidad; justicia conmutativa, primera regla de la sociedad; cumplimiento del deber, ciego a toda otra consideración, ley fundamental de toda Organización, nos encontramos con otras cuyo valor no excede al de una buena urbanidad social o personal. Cuando al final del libro leemos que expresamente se renuncia a estudiar la relación de tales normas con la moralidad, no podemos menos de pensar que la obra gana ciertamente en claridad y agilidad, pero que tal vez deje un pequeño vacío práctico, atendido el círculo de lectores para quienes se escribe; es justo, sin embargo, decir que sin apuntarlo expresamente queda sugerido el camino para este estudio ulterior al describir el fin y los límites de cada tipo de asociación y al asentar el punto de arranque de los géneros descritos en la naturaleza humana concreta, norma de toda moralidad.

Tal vez lo más interesante e instructivo de todo el libro esté en las conclusiones de carácter social-político que en orden a una pedagogía social deriva Pieper de la triple división Comunidad-Sociedad-Organización. La forma más pura de Comunidad la pone el autor en la familia; el modelo de la Sociedad lo encuentra en el mercado y en toda asociación contractual y el ejército es una encarnación perfecta de la Organización. Como estos tres modelos de asociación corresponden a otros tantos elementos de la persona, si la estructuración concreta de la Sociedad no está armónicamente conformada e integrada por los tres, que mutuamente se complementan y limitan, el cuadro social queda deformado, con lesión inevitable de alguno de los derechos del individuo: modelada exclusiva o absorbentemente, según el tipo comunitario-familiar, se sigue el Comunismo; un influjo absorbente de la Sociedad degenera en liberalismo socialista y el abuso de la Organización hace del Estado una deshumanizada máquina militarista totalitaria. El que Pieper se declare simpatizante de la Sociedad como tipo primacial, no exclusivo ni absorbente, tal vez refleje una inquietud por los movimientos totalitarios del tiempo —año 33—, en que apareció la primera edición; pero es evidente que marca una decidida y feliz oposición a la Sociología de Tönnies, de tan decisiva influencia en los primeros decenios del siglo y a los entusiasmos comunistoides, para los que se aprovechó tal mentalidad.

De estilo fácil, desarrollo concreto y exposición acomodada al círculo de lectores a que va dirigida, *Grundformen sozialer Spielregeln* es una obra siempre interesante y sugerente; casi diríamos que el más apreciable valor de la obra está en lo mucho que el desarrollo explícito insinúa o sugiere. Con alguna laguna y algunas imprecisiones, traza un cuadro vivo y realista de la complejidad estructural que debe reinar en toda sociedad y de la flexibilidad social que el individuo ha de tener para pasar constantemente de un tipo a otro de asociación sin turbar el equilibrio total de la sociedad; si en algunos puntos, en orden a una práctica inmediata personal el libro se mueve en un plano excesivamente teórico, en conjunto es una valiosa aportación a la formación de un criterio político-social seguro sobre la forma que un estado o sociedad ha de revestir para conseguir y mantener su armonía y equilibrio. **Y esto es también una adquisición práctica.**

M. Agúndez

KOCH, A.-SANCHO, A.: Docete. VI. *El hombre en la vida social.* Barcelona. Herder, 1955. 15×22 cm., 576 págs.

Este sexto volumen de la colección "Docete", lo mismo que el quinto, se debe exclusivamente al señor Sancho Antonio. No habiendo salido aún el original alemán correspondiente y no pudiendo esperar la impaciencia de los suscriptores, ha sido menester que quien antes era mero traductor y acomodador se convierta en autor.

En este sexto volumen se exponen los temas referentes a la vida social del hombre. Lo referente a la sociedad conyugal, familiar y educación, viene ampliamente detallado; siguen a estos temas una serie de números dedicados a la vida económica: propiedad, clases sociales, patronos y obreros, justicia social. Después de unos cuantos números sobre la comunidad civil, se trata ampliamente de lo que podemos llamar virtudes y defectos sociales; es decir. que dicen más directa relación a los demás viviendo en sociedad: trato mutuo, justicia, sinceridad, amor al prójimo, misericordia, bondad

Podrá discutirse el emplazamiento de algunos de los títulos, bien que muchos de ellos no era fácil enmarcarles con un rigor lógico.

Los caracteres de este volumen son los mismos de los conocidos ya de nuestros lectores por los anteriores. Abundantes materiales de gran variedad de temas, de los cuales no se habla con frecuencia desde el púlpito, facilitando y orientando el trabajo del orador, sin quitarle el trabajo personal y el sello de la originalidad. La bibliografía de este volumen es más completa de obras españolas y francesas y más parca en obras alemanas que los volúmenes anteriores, lo cual cede en favor del público a que se destina.

I. GONZÁLEZ

CABA, PEDRO: *Metafísica de los sexos humanos.* Madrid, Editorial Indice, 1956; 180 págs. 19, 50×13 cms.

Pedro Caba, conocido ya por anteriores publicaciones, nos anuncia una vasta obra filosófica bajo el título *La Filosofía vuelve al hombre.* Comprenderá nueve libros. Del primero, *Ontología general de la Antroposofía,* se nos ha anticipado la Introducción en este tomito de 180 páginas que hemos leído con placer.

Metafísica de los sexos humanos contiene en germen diversas ideas, que vendrán desarrolladas en volúmenes sucesivos. Hacer del hombre el centro de la investigación filosófica es la empresa que planea el A. Y le auguramos éxito, a juzgar por las visiones sugerentes, análisis originales, puntos de vista fecundos que en esta Introducción se nos adelantan. De los cuales, el más prometedor, a nuestro juicio, es el adoptado en repetidas ocasiones sobre el tema *Presencia.* Presencia de Dios en mí, presencia (autopresencia) del "yo" en sí mismo, presencia (por participación) del espíritu en las cosas.

No será fácil a una mente conceptualista el adentrarse en las íntimas realidades presenciales que el autor nos muestra. No llega a ellas la luz del concepto. Pero quien haya logrado caer en la cuenta del orden preconcep-

tual en que Pedro Caba se muve, conquistará, sin duda, nuevos horizontes. Con un conocimiento mejor y más hondo de la autopresencia, gana la espiritualidad en riqueza y exactitud. La criteriología sale ventajosa con la presencia del "yo" en las cosas al alargarse intencionalmente el espíritu hacia ellas. El mundo mismo, por la participación de la presencia espiritual en él, queda transformado de ser ontológico en ser real.

Para Pedro Caba el valor conceptual viene relegado a segundo plano. No es que se renuncie a él. Es que el concepto va ya vivificado por la *presencia* de lo que el concepto pretende demostrar. Toda demostración avanza desde su primer paso mostrándonos lo que quiere demostrar. Cuando vale una demostración es porque en su seno palpita un conocer que no es saber, un mostrar que no es demostrar. Y en esta mostración latente, concomitante y, en cierto sentido, previa a toda demostración ha descubierto el A. un filón filosófico de muy subidos quilates.

Quisiéramos permitirnos dos advertencias: la primera es que el concepto de analogía parece ser entendido por el A. en un plano meramente lógico (páginas 34, 101, 103, 104). Así, en la página 104: "La analogía empieza siendo figurativa y acaba siendo conceptual, sustituyendo el ser concreto y real de las cosas por el ser del pensamiento, que no es un ser más que verbal". Es verdad que al adentrarnos en las complicadas explicaciones que se dan sobre la analogía topamos con algunas que saben a conceptualismo. Pero la analogía seguirá siendo un auténtico problema real con profundas raíces en la realidad misma de los seres.

La segunda advertencia gira sobre la presencia de Dios en el alma. Presencia que constituye para el A. la piedra fundamental de su filosofía, la verdad primera de donde arrancan las demás. Presencia previa a todo conocer, "evidencia misteriosa" (pág. 66). Por ella se esclarece el hombre, y por el hombre todo lo restante. No es ontologismo —protesta el A.—, y creemos cabe una justa interpretación de esa presencia misteriosa de Dios en el alma. Pero tal interpretación ha de darse. De lo contrario pudiera el edificio cuartearse en sus cimientos.

Salta, por lo demás, a la vista que los conceptos de ser, existir, conocer y saber, causa y razón, y quizá algún otro, no revisten en el A. significado idéntico al que les dió la Escolástica. Ello podría inducir a algún lector rápido y superficial a acusaciones injustificadas. Nos extraña, con todo, que la inmortalidad del alma sea presentada como algo inasequible a toda "mostración" (pág. 119). Aun prescindiendo de las pruebas tradicionales en pro de la inmortalidad, creemos que la misma posición del A. es capaz de mostrarnos en nuestra alma un estilo de vida que no es temporal.

Por supuesto, Pedro Caba maneja siempre aquí como en *Qué es el hombre*, o en *Los sexos, el amor y la historia*, o en *Misterio en el hombre*, un castellano ágil, rico, sugerente, elegantemente modulado al pensamiento de que se le hace conductor. Sus obras se leen con gusto. Y para la que ahora nos anuncia le auguramos un gran éxito. Lo que no quiere decir unanimidad en el aplauso, ausencia de reproches o seguro contra torcidas interpretaciones. "Pero —como él mismo dice, pág. 180—, ¿qué le vamos a hacer? Paciencia y sigamos barajando."

P. García Asensio

PETRUZZELLIS, N.: *Lineamenti di filosofia politica.* Parte seconda. Bari, Adriatica Editrice, 1955; 320 págs., 14×21 cms.

La primera parte de esta obra, aunque separada de la presente por el tiempo (salió en 1951), era en realidad su preparación. En ella presentaba el distinguido filósofo italiano Petruzzellis la problemática de las cuestiones que ahora son examinadas crítica y doctrinalmente.

Trataba la primera parte, de modo preferentemente histórico, del idealismo platónico y realismo aristotélico, del cristianismo, del maquiavelismo, del idealismo y materialismo histórico, para terminar con un capítulo, "Autoridad y libertad", que era como el anillo de enganche con esta segunda parte.

Ahora el autor, a la luz de los ensayos que en la historia han precedido, aborda los problemas doctrinales de la política en ocho interesantes capítulos: el Estado, la política dentro de la actividad humana, el fin de la actividad política, la cuestión social y bien público, los partidos políticos y el Estado democrático, cultura y vida política, la educación política, el problema de la comunidad internacional.

En estas materias, como es bien evidente, muy fácilmente se pega una "etiqueta", debajo de la cual habría de haber ciertos valores que sólo están allí de nombre, pero que realmente son muy diversos. Pues bien, N. Petruzzellis, con sagacidad y constante atención, evita este peligro, no se satisface con palabras y busca las líneas generales de una ordenación política a la vez conforme con el derecho natural y con las verdades cristianas. Su libro es, pues, muy interesante, aunque podría ser completado, naturalmente, en diversos aspectos. Esto no impide que tal como está preste un excelente servicio a los teóricos de la política, entendida no como aplicación práctica de los principios, sino como teoría de ellos.

J. ROIG GIRONELLA

MUÑOZ ALONSO, A.: *Valores filosóficos del catolicismo.* Colección Remanso. Sección II, 1. Barcelona, editor Juan Flors, 1954; 194 págs., 11×19 centímetros.

El ilustre profesor Muñoz Alonso nos ofrece en este interesante número de la Colección Remanso un hermoso libro que podría considerarse tal vez como una "Introducción a la Filosofía", agradable, asequible a toda persona culta, sin el empaque de los tratados.

No obstante, no pretende exponer las cuestiones clásicas en las Introducciones, sino otras, que pueden (de modo parecido a como se dice de *El Criterio*, de Balmes) preparar el ánimo del lector o introducirle al estudio de la Filosofía.

He aquí la lista de la capitulación: ¿Qué es la verdad?—Jesucristo y la verdad — La verdad y la filosofía — Los filósofos y la verdad — Alcance de la verdad en los filósofos griegos — Trascendencia de la verdad filosófica — Dios como suprema verdad — La creación — La revelación de la verdad — Alcance de la verdad revelada — La existencia de Dios — La inmortalidad del alma — El misterio — Dios hombre, como verdad de Dios para el

hombre — Valor filosófico de la unión hipostática — Valor filosófico de la verdad trinitaria — La civilización — La realidad del mal — La historia — La salvación — El hombre-persona.

Con un estilo rápido, sugerente, va apuntando en cada una de estas cuestiones puntos de vista esenciales, sugerencias, valores no inmediatamente percibidos. Es, pues, una obra que para el público a que va destinada resulta muy adecuada e interesante.

J. Roig Gironella

Souriau, E.: *L'ombre de Dieu*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1955; 376 págs., 14 × 22 cms.

El autor se plantea el problema del sentido de la vida humana y de la realidad de la posesión de sus esperanzas supremas. Pero no como filósofo que racionalmente investigase el problema, sino hasta absteniéndose de 'tomar partido'; ¿a qué resultado se llega?

Muestra así la actualidad de 'la apuesta de Pascal' para pasar, a través de cuestiones sobre "la sabiduría unitiva" y "el amor que separa", hasta las "cercanías noumenológicas", "los nombres divinos", "creación e instauración", para terminar con la "sobreexistencia" y "la vida sublime" entrevista en lontananza.

Esta especie de problemática arracional, empírica, tan del gusto de hoy como confusa y oscura, no creo que pueda pacificar el espíritu y darle las bases firmes que necesita para ir más allá de la triste situación agnóstica de un creyente que admire al agnóstico y a un agnóstico que admire al creyente, a saber, en un orden puramente empírico, lejos de toda afirmación sobre su verdad o falsedad.

J. Roig Gironella.

Tavianini, U.: *Una polemica filosofica del'800, T. Mamiani-A. Rosmini. Contributo alla Storia della Filosofia Italiana nel Secolo XIX°*. Il Pensiero Moderno, Collana di Storia della Filosofia diretta da Carmelo Octaviano, Seconda Serie, vol. 2.°. Padova, Cedam, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1955; 92 págs., 17×24 cms.

En el revuelto principio del siglo XIX italiano, surgió la personalidad de Mamiani, cuya obra *Del Rinnovamento della filosofia antica in Italia* (1834) pretendía a través de todo el pasado hallar las fuentes para un pensamiento nacional.

Su posición inicial, bastante afín al empirismo psicologístico, chocó, como no podía ser menos, con el ontologismo racionalista de Rosmini, y poco a poco fué evolucionando hacia posiciones menos ancladas en la empiría, aun quedando con un buen lastre de su punto de partida.

El autor expone la concepción de Mamiani y enlaza con ella las críticas y polémicas que Gioberti y especialmente Rosmini le dirigieron, hasta hacer perder actualidad al sistema que combatían.

Esta monografía, además del interés que ofrece para la Historia de la Filosofía, también ofrece interés doctrinal al quedar bastantes rasgos de la insuficiencia, tanto del empirismo como del ontologismo apriorístico y racional en exceso, de Rosmini.

J. ROIG GIRONELLA.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*. T. VI. De la ley en general. De la ley antigua. De la divina gracia. Madrid, 1956. B. A. C. XVI y 923 páginas. 20×12 cms.

Con este sexto volumen de la edición bilingüe de la Suma de Santo Tomás termina la primera sección de la Segunda Parte de la Suma Teológica, según la clásica división establecida por el Santo Doctor.

El primer tratado de la ley en general ha sido traducido al castellano y enriquecido con una interesante introducción por el P. Carlos Soria, O. P., profesor en el Instituto Social León XIII, de Madrid; lo mismo ha realizado con el tratado de la ley antigua el P. Alberto Colunga, O. P., profesor de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad de Salamanca, y el último Tratado de la gracia debe su versión al P. Juan José Ungidos, O. P., y sus introducciones y notas al P. Francisco Pérez Muñiz, O. P., profesor de Teología en el Instituto Pontificio Internacional "Angelicum", de Roma. Han seguido también los autores de este tomo, como era de esperar, la costumbre de anteponer a cada una de las cuestiones una amplia introducción; tan amplia que, en general, resulta más extensa que el texto mismo del Doctor Angélico. Semejante práctica parece encontrarse en pugna con lo que se dice del texto de la Suma en las contraportadas del libro: este libro se va imponiendo de nuevo como texto en los Seminarios, Facultades eclesiásticas, por ser tan completo que no ha sido superado hasta hoy. ¿No hubiera sido, pues, mejor darnos ese texto con notas discretas, que no añadir tan largas disquisiciones como si sin ellas quedara incompleta la materia que se trata? Además la presente edición de la Suma habría ganado en rapidez y ligereza, ya que cada tomo nos podría haber dado casi el doble del texto del Angélico. El empeño, sin embargo, es muy de alabar, así como los arrestos de la B. A. C. al arremeter con semejante empresa.

L. SALCEDO

NIEDERMEYER, ALBERT: *Compendio de Medicina Pastoral*. Barcelona, 1955. Editorial Herder. Versión española de Ignacio Rodrigo, revisada por el Doctor Ismael Antich. 512 págs. 14,2×22,2.

El sano criterio que informa toda la doctrina de este libro se condensa en párrafos como el que sigue, abundantes a lo largo del texto: "Así, estudiando a fondo estos problemas (las cuestiones de la esterilización) se llega una vez más a la conclusión de que la ciencia no postula en modo alguno un criterio opuesto a la moral, sino que, por el contrario, existe plena unanimidad" (pág. 286).

Esta es también la resultante de la obra del Doctor Niedemeyer. Se en-

frenta con la complejidad, no pocas veces angustiosa, de los problemas médico-pastorales; pone a contribución un análisis profundamente científico y manifiesta que, en efecto, no existe contradicción entre las exigencias de la moral y las acuciantes urgencias de la vida síquica y fisiológica.

Es patente la interferencia de problemas que el hombre —un compuesto, alma y cuerpo, elevado por Dios a una vida superior— ofrece al médico, al sociólogo, al sacerdote. Cada vez resultará más arriesgado lanzarse a un juicio sobre la actividad humana sin enfocar bien todos los ángulos del hacer del hombre; este hacer que es siempre algo concreto y palpitante. Por eso la capacitación posible en todos los campos que estudian este hacer desde algún punto de vista, va resultando una exigencia ineludible. Lo malo es que los conocimientos se extienden tentacularmente en extensión y en profundidad y va siendo más difícil especialización muy extensiva.

Por eso resulta tan meritoria la obra del ilustre profesor de Viena. Conoce bien la proyección de los problemas que trata en campos muy distintos: la medicina, la sociología, el ambiente económico, el dogma y la moral.

Los juicios de valoración en cada uno de estos campos son equilibrados y luminosos. Una prudente huída de los extremismos: todo lo cual da más autoridad a sus palabras cuando le oímos afirmar que "El abandono de la vida religiosa produce efectos destructivos, tanto en la colectividad humana como en el individuo. Buen número de afecciones síquicas del hombre moderno (neurosis, en parte también trastornos síquicos manifiestos) deben atribuirse a ese desarraigo anímico" (pág. 318).

Otro ejemplo claro de este luminoso equilibrio es que en algún punto, discutido todavía cuando el autor escribía su obra, la solución apuntada por él es la que después ha sido manifestada por el juicio de la Iglesia (v. gr. el parto sin dolor, pág. 260 y siguientes). Y en puntos universalmente discutidos mantiene una reserva elegantemente científica y orientadora.

Comprensivo y sincero, científico y divulgador, profundo y claro; síntesis difíciles en un libro de materia tan extensa.

Precisamente la abundancia de materia es tal vez la única dificultad que ofrece el libro. Infinidad de problemas, muchos de los cuales hay que dar por supuestos para no apuntar más que la solución. El peligro de los compendios que no pueden ser un diccionario enciclopédico en cada punto y que no pueden ser aptos tampoco para una labor de iniciación por la densidad que entrañan.

Sin embargo, todo lo que se puede conseguir en una obra de este tipo creemos que lo ha logrado el doctor Niedermeyer.

La obra consta de tres partes. Una primera parte de Principios Generales. Exposición clara de ideas muy diversas.

La segunda parte se ocupa de la Medicina Pastoral especial. En ella se desarrollan los problemas de la vida sexual (I). El derecho a la vida (II). Las intervenciones médicas (III). La vida psíquica (IV).

Una tercera parte, por fin, se ocupa de los problemas deontológicos, Religión y terapéutica.

Un libro importante de estudio y consulta, utilísimo para el público selecto, al que estas obras van dirigidas.

J. A.

REVISTAS

ESTETICA. PSICOLOGIA. ETICA. FILOSOFIA DEL DERECHO. FILOSOFIA DE LA HISTORIA

PIEMONTESE, F.: *Il pensiero estetico di Antonio Rosmini.* GiordiMet, 10 (1955), 739-793.

La Estética de Rosmini es más intelectualista, más tradicional y menos moderna que la de Gioberti. Distingue lo bello en general, que es una propiedad del ser, y lo bello en particular o el arte productor de la obra de arte. Lo bello es objeto de invención o de contemplación y no de creación. Sin negar la intervención de la imaginación, lo bello es sólo objeto de la inteligencia. A este tratado, más que Estética, habría que llamarlo "Callología". Los dos pasajes fundamentales de su Estética están en "Saggio sull'Idillio" y en el lib. 3. secc. 4, cap. 10 de su Teosofía. Comprende su Estética dos partes: la metafísica de lo bello, con una impostación fundamentalmente idealista y platónica, en la que lo bello pertenece al dominio de lo verdadero; y la "poética" o producción de la obra de arte según un criterio de imitación ampliamente entendida. con miras a producir un deleite espiritual proveniente del resplandor de la verdad. La belleza podría definirse como "el orden de la misma verdad en las cosas". La verdad es la idea ejemplar de las cosas. La belleza es la realización de esa idea arquetipa en las cosas. Exige la perfección de las mismas consistente en el orden y en la integridad de sus partes. En las obras de arte hay que aunar los dos sistemas idealista o clasicista e histórico o romántico, descubriendo la realización de los tres ideales, natural, intelectual y moral, en la historia. Por eso ha de culminar en la celebración de la Providencia. Sus ideas estéticas coinciden con las de Manzoni dando a éstas una mayor fundamentación filosófica. Cinco son los elementos en que puede resolverse la belleza: objetividad o verdad, unidad, pluralidad, integridad y alabanza intelectual o su exigencia al menos. Rosmini trata de identificarlos con las notas tomistas de la belleza: integridad, proporción y claridad. La sede de la belleza es el ente real subsistente, pero en cuanto conocido como realización de una esencia arquetipa. La captación de la belleza se realiza mediante un juicio formulado por el entendimiento a la luz de la idea del ser y de sus determinaciones conceptuales ofrecidas por la experiencia. El sentimiento es sólo un elemento accidental necesariamente concomitante. El artista se caracteriza por su habilidad en reproducir fuera su tipo mental. Si además posee la cualidad de crear tipos excelentes será también autor de belleza ideal. Es un mérito de Rosmini haber puesto de relieve el intelectualismo de la facultad estética. Pero al reducir a un juicio la aprehensión de la belleza ha desterrado el elemento intuitivo del fenómeno estético, que es una de las conquistas de la Estética moderna. No puede negarse cierta autonomía del dato estético con respecto a lo verdadero. Ni se puede reducir la obra de arte a la mera imitación servil de una idea preconcebida. Esto va contra el carácter individualista e irrepetible de toda producción artística. *S. Gómez Nogales.*

ROYO, FR. ANTONIO, O. P.: *Psicología del alma separada.* CT, 72 (1955), 421-448.

El autor hace un resumen de la psicología del alma separada "siguiendo las huellas de Santo Tomás de Aquino" sin pretensión alguna de crítica o discusión. Esta doctrina es bastante conocida, y solamente haremos mención de algunos puntos.

El alma separada ignora los rasgos de los seres queridos que dejó en el mundo y en qué se diferencia tal color de tal otro, o tal sabor de tal otro; la razón es porque sólo conserva las especies inteligibles, que necesariamente son universales (426).

El alma separada tendrá conocimiento de todas las cosas naturales, y así será mayor en amplitud que la ciencia de los hombres más sabios que ha habido; mas al mismo tiempo esa ciencia "será muy obscura y confusa, como la de un discípulo a quien se explica una lección demasiado subida para él"; y la razón es porque las especies in-

teligibles, que se le dan, según lo exige su naturaleza, son demasiado subidas para el alma separada (429).

La razón por qué los condenados están obstinados en su pecado es porque la voluntad se proporciona totalmente a la facultad aprehensiva, y ésta, en el estado de separación, aprehende el objeto de su elección última, que fué el aprecio propio sobre Dios, de una manera inmutable, del mismo modo que nosotros aprehendemos inmutablemente los primeros principios (436).

La conversación de las almas entre sí se hará con sólo dirigir su pensamiento al espíritu a quien quieren hablar. "Diríase que cada inteligencia es como una emisora de radio", y al mismo tiempo como una receptora, con esta particularidad: que la receptora solamente está abierta para el espíritu que quiere hablar con el alma, y no para otro espíritu (441).

Se detiene no poco en las apariciones de las almas separadas; y al explicar cómo pueden aparecerse en forma corporal y en un cuerpo parecido al que tenían, dice que las almas pueden formar artificiosamente del aire un compuesto de los elementos que se hallan en él; porque nuestro cuerpo, según la ciencia moderna, no es sino un compuesto admirable de todos los elementos que se hallan en el aire: oxígeno, hidrógeno, nitrógeno, cloro, fósforo, azufre, etc. (p. 446) sin duda informados todos ellos por el alma. *J. Hellín.*

SÁNCHEZ VEGA, MIGUEL: *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes*. RevFil, 13 (1954), 359. 462.

El filósofo medinense Gómez Pereyra intituló su más importante publicación filosófica con el peregrino nombre de *Antoniana Margarita*. Así perpetuaba el recuerdo de sus padres en su mejor libro. Este no es más que un tratado filosófico de psicología animal, donde asienta con gran prolijidad y derroche de ingenio la tesis de la absoluta insensibilidad animal. Si el animal sintiera, entendería; y además se seguiría la indivisibilidad e inmortalidad de su alma. La razón que más fuerza le hace es de tipo teológico: sería oponerse a la Sagrada Escritura y al Dogma católico. No quiere esto decir que el animal no viva; pero la vida animal no pasa de un puro mecanicismo. Y ahora todo su esfuerzo mental—y también la mayor originalidad de nuestro filósofo—lo pone en buscar una teoría que explique satisfactoriamente esa vida animal dentro de las leyes de un absoluto mecanicismo. En el movimiento animal—nos dice—intervienen dos factores: uno extrínseco, que son las especies y fantasmas, que al impresionar el organismo humano le hacen sentir; pero en el animal producen un movimiento vital. Otro factor, intrínseco, es lo que llama enigmáticamente la "propiedad oculta", que no parece ser otra cosa que la naturaleza y constitución íntima del animal. La conjunción de estos dos factores da el movimiento animal. Una tal teoría lógicamente tenía que introducir serias modificaciones en el sistema tradicional escolástico del conocimiento. Y así es en efecto. La más fundamental y notable modificación es la identificación, primero del conocimiento sensible e intelectual, y ambos con la substancia del alma. El conocimiento no es más que un modo de ser del alma, idéntico con ella. En consecuencia, el alma siempre sería acto y el pensamiento sería la esencia misma del alma. Tras esta exposición el autor nos presenta un breve resumen de la concepción cartesiana del animal para poder hacer en las últimas páginas un estudio comparativo de ambos filósofos. *B. P. Argos.*

LAUER, R. Z.: *Bellarmine on Liberum Arbitrium*. TheMoSch, 33 (1956), núm. 2, 61-89.

La libertad implicada en el *liberum arbitrium* es tanto la de violencia como la de cualquier necesidad natural. La voluntad está naturalmente necesitada por Dios *in actu primo* para un primer deseo del fin. Pero el *liberum arbitrium* es naturalmente libre para escoger entre bienes particulares o para aceptar o rechazar cualquiera de ellos. Lo que especifica al *liberum arbitrium* es su autodeterminación. La libertad se ejercita en el acto de la *elección* que incluye tanto el acto de la voluntad como el juicio último de la razón práctica. La libertad está formalmente en la voluntad, pero el *iudicium ultimum* es la raíz causal de la libertad. El entendimiento actúa como *razón* de la libertad presentando a la voluntad distintos medios contingentes. Como causa de la libertad él es el que *hace* al objeto de la voluntad, ya que sólo un bien *conocido* puede ser tal

objeto. El acto de la voluntad está determinado necesariamente por el juicio último. Con todo, la voluntad es libre, pues ella es la que inclina al entendimiento a poner ese juicio por medio de una determinación negativa. De esta manera el entendimiento especifica a la voluntad presentándole su objeto. Este objeto es una causa formal extrínseca, a cuya *presencia* la voluntad tiene que poner su acto. La causa formal intrínseca de la elección es únicamente la inclinación natural al bien en general. En último término, la razón de la libertad radica en la voluntad, que es la que determina el *iudicium ultimum*. Lo único que no acaba de verse en toda esta teoría de Belarmino sobre el libero arbitrio es cómo puede evadirse del voluntarismo. *S. Gómez Nogales.*

MATISSE, G.: *La Cybernétique et las êtres vivants*. RevMetMor, 60 (1955), 121-35.

Algunos inventores, alucinados por sus propios inventos, llegan a atribuir una existencia autónoma y personal a sus creaciones, llegando a considerar a la máquina como un ser superior. La Cybernética admite como postulado que las analogías mecánicas son susceptibles de ser aplicadas a la materia viviente, llegando a la conclusión de que no existen propiedades transcendentales en los organismos animados, o sea que llegan a identificar el "robot" con el ser vivo, la Mecánica y la Física del mundo inorgánico con los fenómenos fisiológicos de los vegetales y animales, la conducción nerviosa con la conducción eléctrica.

Esta identificación ilusoria, basada sobre un total desconocimiento de los hechos reales, lejos de llevarnos a dicha convicción nos hace ver más claro que no podemos evitar la distinción en el Cosmos entre dos categorías de seres: el mundo de los seres minerales o inanimados y el mundo de los seres vivos.

La introducción de la "finalidad" en la cuestión la complica inútilmente; porque el comportamiento orientado hacia un fin, precedido de representación mental, es un nuevo método de acción introducido por el hombre en el Cosmos: el método de anticipación psicológica. La "finalidad" en la máquina no sale de ella, sino de su creador, el hombre que la inventa. Sin embargo, en la actividad del individuo hay una porción de automatismos que pueden ser incluso aventajados por las máquinas, sobre todo en casos en que la complejidad de combinaciones desborda el poder de atención y memoria del hombre, sobrepasando sus fuerzas físicas. Pero queda un dominio donde las máquinas no podrán reemplazar la actividad específica de la inteligencia humana: es la invención en el sentido propio de la palabra, la creación matemática, literaria, artística y hasta política. ¡Máquina de pensar! se ha dicho; pero pensar es, ante todo, comparar, juzgar, escoger, o sea operaciones personales, y la máquina no emite juicio alguno sobre sus obras. *M. de Guzmán.*

FIGUERIDO, C. A.: *La Psicología práctica en las modernas empresas industriales*. RevPsGenApl, IX (1954), 275-87.

A las modernas empresas industriales interesa hoy el atender las actitudes y posiciones mentales de cuantos trabajan. Lo importante no es ya descubrir que un sujeto posee especiales y bien dotados complejos funcionales "instrumentos" de aptitudes o inteligencia, sino además el dinamismo personal que ponga en juego aquellos instrumentos. La moderna Psicotecnia ya no afecta a capacidades fijas, medibles, aisladas, adicionándolas con un criterio sumativo, y los tests psicométricos están sometidos a otra interpretación; hoy no se puede prescindir del factor humano, el apoyo caracterológico con un esquema de móviles y diferentes tipos de motivación. La estructura técnico-económica-psicológica de una empresa puede ser estimuladora para la vida del trabajo o convertir al hombre en un ser indiferente, cuando no en un resentido con actividades defensivas. Se ha comprobado que el estímulo económico no es el todo ni todo puede anteponerse al rendimiento estricto y máximo que propugnaba el "taylorismo". La identificación del trabajador con la empresa desborda el aspecto estricto remuneración-rendimiento, porque hace falta algo más global que entregue confianza y que una destinos. El hombre no puede ser comparado con una máquina de automatismos; la confianza, lealtad, entusiasmo, como incitación a la voluntad, a la acción; todo esto, más que medirlo en tests hay que ganarlo y obtenerlo. El conseguir que el trabajador vea en la empresa algo suyo en lugar de una entidad extraña a él es el problema planteado a la Psicología industrial. *M. de Guzmán.*

TALLAFERO, A.: *El carácter normal y el carácter neurótico.* RevPsGenApl, IX (1954) 233-49.

Si enfocamos la conducta de los individuos no con las evaluaciones estimativas o condenatorias de la psicología clásica, y sí con un sentido de profunda comprensión médica, análogo al usado para el manejo de los síntomas orgánicos, resulta que la finalidad del carácter es la de proteger el yo contra peligros tanto externos como internos, estando representados estos últimos por los instintos censurados. De esta manera se endurece el yo y forma una especie de capa protectora a través de la cual asoman a veces los intereses del individuo. Esta coraza protectora viene a ser el carácter.

Estadísticamente se podría tomar como norma un ser que razona de una manera usual a los patrones de influencia del ambiente en que vive. Para poder precisar mejor hacemos una exposición sucinta de los tres tipos de carácter neurótico delimitados por Reich: *El carácter histérico, el carácter obsesivo y el carácter fálico narcisista.* Estudiando los rasgos típicos de cada uno podemos observar diferencias cualitativas entre el neurótico y el normal en el modo de pensar, en la actuación, en la sexualidad y en el trabajo. En la vida se dan poco los caracteres puros; sólo existen formas intermedias mixtas, por lo que Jones pudo decir: "En mi larga experiencia nunca he encontrado una personalidad totalmente normal." *M. de Guzmán.*

TARROZZI, G.: *L'imaginazioni, le sue funzione e i suoi limiti.* "Filosofia", VI (1955), 264-67.

Podíamos considerar la imaginación como un poder de expansión del espíritu fuera de los límites de la sensación y de la percepción, y podíamos distinguir tres especies: I. Aquella imaginación que forma el arte y que, aun modelándose sobre la experiencia y tendiendo a la producción de lo real, está en la esfera de lo irreal. II. Aquella que forma la hipótesis de la ciencia sin la cual el experimento no habría tenido motivación. III. La que ahondando su visión en la realidad de las percepciones las sobrepasa, llegando a superar al pensamiento.

El intelecto tiene sus exigencias a las cuales la imaginación debe obedecer, pero no todo lo que es inteligibe es imaginable ni todo lo que es imaginable es inteligible; el ejemplo más singular y significativo es la idea del éter. Según Eddington las facultades de la imaginación son ilimitadas; la ciencia, y sobre todo la astrofísica, hace un uso amplísimo de la imaginación.

Por lo dicho puede concluirse que la tercera especie de imaginación puede tener el nombre de imaginación real en cuanto no crea irrealidad, sino que ahonda su visión en el seno de la realidad y sobrepasa el límite de la percepción. Digamos que la imaginación no es la ilógica creadora de lo fantástico, sino que, considerada como función científica o como pura en sus límites, es sobre todo un factor esencial de riqueza y dignidad del pensamiento humano. *M. de Guzmán.*

HEUYER, M. G.: *Psiquiatría y Psicoanálisis.* RevPsGralApl, X (1955), 123-28.

El psicoanálisis era en sus comienzos, en los primeros trabajos de Freud, un método de tratamiento. Desde hace pocos años el psiconálisis ha invadido la medicina general. Los trabajos de los discípulos de Pavlov, Bykov e Ivanof Smolenski, ampliando el dominio de los reflejos condicionados, han revelado la acción de "la actividad nerviosa superior" en el condicionamiento de los fenómenos fisiológicos por factores psíquicos. El psicoanálisis es un método *clínico compuesto* de diagnóstico, pronóstico y tratamiento, por lo que debe caer dentro del campo de la deontología médica. Es vano querer distinguir el campo de aplicación del psicoanálisis del de la psiquiatría: una terapéutica psicológica, de un tratamiento psiquiátrico y médico. Pero el problema está planteado.

Según un juicio de la Cámara 16 Correccional, "aunque procediendo por investigaciones psicológicas, sólo por medio de la palabra y excluyendo toda manipulación del sujeto y toda administración de medicamentos, el psicoanálisis necesita ciertos conocimientos médicos, si no necesarios para su aplicación, al menos indispensables a las condiciones de su éxito, y, tobre todo, de su innocuidad". De aquí puede desprenderse que el psicoanálisis no tiene autonomía; está integrado en la psiquiatría. La enseñanza del psicoanálisis debe darse en la Universidad, en la Facultad de Medicina, que debe

ser la única habilitada para expedir los diplomas y certificados de calificación única. El ejercicio del psicoanálisis debe entrar en el cuadro de la deontología médica que rige las relaciones entre el médico y el enfermo.

* * *

No podemos estar conformes con el contenido de este artículo; cabe admitir el informe psicológico de un paciente, hecho por un profesional psicólogo, como *dato pedido* por el médico, pero éste debe limitar su acción al campo fisiológico exclusivamente, sin servirse de las interferencias psicosomáticas como pretexto para invadir el campo de lo puramente psicológico. *M. de Guzmán.*

MESEGUER, P.: *La psicología profunda explica los sueños.* RazFe, 151 (1955), 149-166.

Termina el autor esta serie de artículos exponiendo cómo el psicoanálisis, hoy llamado psicología profunda, explica los sueños. Se reduce a dos autores principales: E. Freud y C. G. Jung. Expone primeramente el origen de la teoría de Freud sobre los trastornos mentales debidos al inconsciente, pues fracasado en su tentativa de descubrirlo por el método hipnótico entonces en boga, marcha por otras vías, especialmente la del sueño. Expone a continuación el autor la teoría freudiana, el motor, los materiales, los mecanismos y la finalidad de los sueños, según Freud. De todo ello se deduce la importancia transcendental de la interpretación de los mismos, que se logra mediante el método de la asociación libre. Freud y algunos de sus discípulos han errado por no poseer *una buena psicología*. Otros, entre ellos Jung, han acertado en usarlo legítimamente. Veámoslo. Jung purificó los elementos freudianos, especialmente la *libido*, a la que liberó de su carácter pansexual, para retenerla como *energía psíquica*, pues en el incosciente pululan todos los deseos, aun los más nobles. Distingue, además, Jung los arquetipos colectivos, criticados por muchos, que se heredan, y los individuales. El sueño es para Jung una autorrepresentación espontánea y simbólica de la situación actual del inconsciente, de la vida misma con su natural autorregulación; de donde procede *la ley de la compensación*, esencial en Jung, que se realiza en todos los sueños con varias funciones, lúdica, informadora, reductora, etc. La estructura general del sueño en Jung, aunque de variadísimos matices, generalmente consta de cuatro actos, como una acción dramática: presentación, complicación, culminación y conclusión. La interpretación, aunque también por asociación, difiere totalmente de la de Freud. El procedimiento de Jung comienza por lo que él llama proceso verbal del contexto, que continúa por medio de la interpretación causal o finalista, personal o colectiva, y culmina a veces con el proceso de individuación. En todo este estudio la pericia del psicólogo juega un papel muy importante. Sin embargo, a pesar de su valor real, el psicoanalista nunca debe exagerar la importancia de los sueños.

L. Salcedo.

LABRIE, R.: *Note sur la définition aristotélienne du temps.* Laval Théologique et Philosophique, X (1954), 36-43.

El tratado del tiempo, que Aristóteles nos legara, lleva inherente la dificultad de la realidad evanescente y obscura para nuestra mente, que es el tiempo. Aunque aparezca claro en la conciencia y para el físico, que lo mide, su realidad es obscura; de ahí las diversas interpretaciones del pensamiento del Estagirita. Un ejemplo, Juan de Sto. Tomás, que interpreta en su *Cursus philosophicus* de una manera poco conforme la definición aristotélica: "Numerus motus secundum prius et posteriorius". Juan de Sto. Tomás entiende una noción de tiempo (el intrínseco y uniforme) o primero, y con él mide los demás tiempos. Para eso explica lo que es duración, tiempo y su distinción de otras naciones, de eternidad, etc., y establece la definición aristotélica, que difiere totalmente de la por él antes establecida: i. e. duración del movimiento más uniforme y regular. Intenta Juan de Sto. Tomás concordar ambas definiciones, en cuanto que es número y no duración, y, por tanto, no continuo en la definición, aunque sí en la realidad. Por lo que para Juan de Sto. Tomás el tiempo es número, no por aglomeración de partes, sino por continuación. Que semejante interpretación no sea exacta aparece por el distinto modo como proceden ambos autores: Aristóteles, por el estudio de la naturaleza: Juan de Sto. Tomás, por consideración metafísica,

por tanto, *innaturaliter*. Ahora bien, el *numerus motus* aristotélico. ¿cómo se ha de entender? La dificultad aparece "si se le quiere interpretar como medida extrínseca. Pero el tiempo en Aristóteles no es simplemente movimiento, sino algo del movimiento; es algo antes y después del movimiento, de ahí su pluralidad; por lo que el tiempo es formalmente discreto y materialmente continuo en razón de su sujeto, el primer movimiento. El error de Juan de Sto. Tomás proviene de haber concebido el tiempo como una línea, como algo estable, dado todo a la vez. Mas el tiempo es un continuo sucesivo, cuyas partes, pasado y futuro, son unidas por el instante indivisible en el continuo del movimiento. La definición de Aristóteles que nos definió el tiempo por números es buena, pues nos da la naturaleza del mismo. El equívoco en Juan de Sto. Tomás y otros autores proviene de que quieren aplicar al tiempo el modo de conocer de nuestra inteligencia, el "esse fixum", como si fuera un "ser estable".

L. Salcedo.

SANTERO, L.: *L'intenzionalità fondamento metafisico della libertà*, y VERARDO, R.: *Nesso e differenziazione tra attività intellettiva e attività volitiva*. Sapienza, 8 (1955), 413-435 y 436-461.

Nadie ignora el puesto, que tanto en la teología como en la filosofía—y de modo especial en la moderna—, ocupan las cuestiones sobre la libertad y sus afines sobre la voluntad, el conocimiento intelectual, etc. Por eso la revista "Sapienza" abre una serena discusión sobre tan graves problemas con estos dos artículos del profesor Santero y del R. P. Verardo, a los que deberán seguir otros de diversos autores. El profesor Santero subraya algunos principios tomistas acerca de las relaciones entre el conocimiento y la voluntad aptos para muchas aplicaciones y ulteriores desarrollos: muy oportunamente hace resaltar la interna dependencia de la actividad volitiva de la intelectual. El abrirse del conocimiento a la verdad infinita explica y justifica la apertura de la voluntad al bien infinito y consiguientemente la autonomía de ésta—llamada libertad—frente a los bienes particulares que no igualan la finita potencialidad del espíritu. En el desarrollo de estas ideas se tienen en cuenta tanto la doctrina de Sto. Tomás como las corrientes del pensamiento moderno, principalmente el racionalismo. El Padre Verardo, por su parte, somete a una cuidadosa crítica el anterior estudio, y al exponer su desacuerdo con él en cuanto al planteo fundamental del problema y algunas de las lógicas consecuencias de este falso planteo, examina brevemente algunas doctrinas tomistas sobre las relaciones y las diferencias que existen entre la actividad intelectual y la actividad volitiva, y precisa la interpretación de textos del doctor Angélico aportados en apoyo de su examen.

A. Fabrat.

EYSENCK, H. J.: *Science and the Study of personality*. RevIntPhil, 10 (1956), 72-86.

El estudio psicológico de la personalidad, o sea de la conducta humana, puede realizarse hoy de una manera científica y objetiva. Están superados el psicoanálisis y la psicología holística, es decir, toda psicología que no sabe orientarse sino globalmente. Así, por ejemplo, métodos tradicionales como el de la "interview" están definitivamente fracasados por razón de su incapacidad para captar los problemas teóricos de fondo y por su fracaso en proporcionar predicciones exactas. La psicología científica ha sustituido a los viejos métodos; nuevas teorías, más cuidadosamente elaboradas en todas sus implicaciones, y, sobre todo, métodos nuevos y objetivos *de medida*. Este método de análisis, que aisla ciertos rasgos de la personalidad de una manera análoga a como suele hacerse en física, los define operacionalmente a base de "tests" y luego los mide objetivamente, ha sido aplicado con fruto a varios aspectos de la conducta, v. gr., al rasgo de la constancia, en el campo cognoscitivo, etc. Incluso cuando intervienen varios factores se utiliza el método de varias variables, en vez del global de la psicología holística. Y junto a este método descriptivo se inician métodos causales que tienden a determinar las causas de la conducta y la manera de modificarla en un sentido u otro. Tampoco hay duda de que estas maneras más modernas de mirar los problemas de la personalidad pueden ser más fácilmente integradas en los resultados de la psicología experimental académica, en particular con los obtenidos en el campo del aprendizaje y de la emoción. Se puede, pues, concluir hoy que las concepciones científicas de la personalidad, tanto desde el punto de vista meramente descriptivo o estático como desde el causal o dinámico, acaban de llegar a un estado teórico y práctico, que las

hace acreedoras del interés y del respeto por parte de cuantos se interesan en el desarrollo de nuestro conocimiento sobre la conducta del ser humano. Ya no necesitamos acudir a los absurdos de las "interpretaciones" psicoanalíticas con su falta absoluta de pruebas científicas. Conocemos exactamente la vía por la que es preciso avanzar.

J. Gerardo.

BÜCHEL, W.: *Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins.* Scholastik, 31 (1956), 1-30.

Se supone ordinariamente que las partículas elementales y, consiguientemente, las construcciones superiores que de ellas resultan (átomos, moléculas, etc.) son otras tantas substancias individuales independientes. Sin embargo, tanto desde el punto de vista especulativo como del punto de vista empírico surgen dudas serias contra esa concepción, especialmente cuando se atiende al proceso de mutua acción y reacción entre los seres del mundo material. El estudio de este problema parece imponer una hipótesis arriesgada y extraña, pero que es preciso ensayarla, mientras no se proponga otra que dé cuenta mejor de la totalidad de las cuestiones y datos en juego. Estos son muchos y una exposición fragmentaria, como la que aquí se impone, puede no ser suficiente para hacérselos presentes a un lector no físico. La idea, pues, que parece desprenderse de todos esos datos y análisis es que "el mundo todo material como tal, es decir, en cuanto ser material, constituye una substancia única en sentido filosófico". Las "partículas" físicas, v. gr., los electrones, fotones, etc., se habrían de concebir como accidentes de esa única substancia material, accidentes granulados de la misma. Sus mutuas transmutaciones no representarían, por eso, sino cambios accidentales. No se tiene en cuenta para llegar a estas conclusiones eso que en mecánica cuántica se llama "pérdida de individualidad", pues este proceso podría darse aun entre partículas que fuesen verdaderas substancias individuales. El artículo se divide en dos partes. La primera se ocupa de la problemática general del tema, analizando a fondo la interacción. La segunda trata las cuestiones especiales, presentadas por la física cuántica y cuya respuesta se presupone en el estudio de la primera parte. *J. Echarri.*

OEING-HANHOFF, L.: *Zur thomistichen Freiheitslehre.* Scholastik, 31 (1955), 161-181.

La problemática de la libertad no se reduce, según el tomismo, al mero esclarecimiento de lo significado bajo el nombre "elección". La libertad—también la libertad humana—no queda suficientemente caracterizada cuando se la concibe como autodeterminación electiva. Esta concepción es unilateral. Hay que desarrollar un concepto más vasto de libertad que enlace mejor con la problemática actual del acto libre, y, sobre todo, que permita una postura positiva y definida sobre la esencia de la libertad cristiana. Santo Tomás ha esbozado el camino al analizar juntamente con el origen y realización del acto libre su finalidad y su objeto. Es evidente para una mente tomista que el acto libre enraiza no sólo en el sujeto que lo ejecuta, sino también en el objeto al cual tiende aquél como a fin. Ni la lección entre el bien o mal moral, ni el cambio del sí al no son esenciales a la libertad. Dios, al ser más libre, ni cambia ni puede elegir el mal moral. El ángel puede ser moralmente malo, pero permanece inmutable en sus decisiones libres. Si el hombre cambia se debe a sus conocimientos parciales y discursivos del objeto de su elección. Se debe, en último término, a su unión con el cuerpo. Por eso, más allá de la muerte ni el justo ni el condenado alterarán la decisión libre en la que les coja la eternidad. Para penetrar más hondo en la esencia, tanto de la libertad como de la filosofía tomista, hemos de entroncarlas en la Teología que les dió su origen.

P. García Asensio.

PAULI, W.: *Naturwisenschaftliche und erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen vom Unbewussten.* Dialectica, 8 (1954), 283-301.

Llama la atención la coincidencia de ciertos términos usados no menos en las ciencias físicas que en la Psicología del inconsciente. Por ejemplo: "correspondencia", "totalidad", "par de opuestos complementarios", etc. Es que el inconsciente mismo guarda cierta analogía con los "campos" de la Física. Y tanto aquél como éstos se salen de la esfera de lo visual para caer en el terreno de lo paradógico. Aunque en Física se hable de leyes estatísticas de la naturaleza con probabilidades primarias y no de arquetipos, como sucede en Psicología, ambas fórmulas tienden a sustituir el concepto restringido

de causalidad por el más amplio de conexiones. Por ello es de esperar que los hallazgos ya obtenidos en el campo del inconsciente no vendrán circunscritos a fines exclusivamente terapéuticos, sino que terminarán engrosando el cauce común de las ciencias naturales de los fenómenos vitales. *P. García Asensio.*

MEIER, C. A.: *Projektion, Übertragung und Subjekt-Objektrelation in der Psychologie.* Dialectica, 8 (1954)), 302-321.

Audaces y atrevidos fueron los avances que S. Freud y C. G. Jung, unas veces por caminos paralelos, otras por caminos convergentes, realizaron en el campo inexplorado del inconsciente. Pioneros de las ciencias psicológicas hubieron de acuñar nuevas fórmulas y nuevas expresiones para conceptos y realidades nuevas. Y es más bien poco lo que se ha progresado en dicho campo a partir de ellos. Y es que, como el mismo Jung confesaba, la terapéutica del psicoanálisis radica en un fenómeno complicado y obscuro: la transferencia. Quien la dominase perfectamente habría dominado lo más esencial de la Psicología profunda. Pero, lamentablemente, la "transferencia" es un fenómeno psicológico difícil. Tanto la transferencia como el otro fenómeno afín llamado "proyección" han de ser examinados cuidadosamente. Sólo así podrán iluminarse otros aspectos psíquicos de no fácil interpretación, sobre todo cuando se hallan relacionados con vivencias sincrónicas. Queremos advertir que toda "proyección", si realizada asimétricamente no logra descifrar ciertos fenómenos, ha de ser sustituída por otra "proyección" simétrica. Bajo este esquema simétrico se comprenderán aspectos antes descuidados y se derramará potente luz sobre otros fenómenos todavía hoy no perfectamente definidos. *P. García Asensio.*

WEINSCHENK, C.: *Über die Natur und die Leistung des Bewusteins.* ZeitfphF, 9 (1955), 278-286.

Nuestro conocimiento de las cosas es mediato. De ser inmediato únicamente conoceríamos nuestros procesos nerviosos internos, no las cosas externas. El conocimiento humano es como una pantalla de cine que, siendo ella de lienzo, nos da paisajes, movimiento, acción... En cambio, el proceso nervioso, lo más inmediato a nuestra facultad cognoscitiva, se nos manifiesta indirectamente, mientras los objetos lo hacen directamente. Esta discrepancia entre lo inmediato y lo directamente conocido arguye en nosotros un órgano que nos presenta nuestros procesos nerviosos de otro modo distinto a como son en sí mismos. Este órgano es la conciencia. Lo más inmediato al conocimiento es lo peor conocido. El que conoce se semeja al espectador colocado en lo alto de una montaña. Desde allí se divisa la llanura. Pero lo curioso en nuestro caso es que el espectador, ese ser que conoce, desde la montaña en donde realmente está se ve a sí mismo colocado en la llanura. No hay en ello contradicción, porque la llanura y nosotros, en cuanto vistos en ella, sólo existen en nuestra cabeza mediante el conocimiento. En tanto que el órgano—la conciencia con la que conocemos—se da inmediatamente en nuestro interior. El mundo que nos viene dado por la conciencia es ideal y no real. El proceso interno por el que nos viene ese mundo es real y no ideal.

P. García Asensio.

GUERRERO, E.: *Con la libertad del acto de fe no es incompatible el estado católico.* RazFe, 151 (1955), 465-78.

La incompatibilidad entre la libertad del acto de fe y el estado católico es hoy un tópico entre los defensores de la laicidad del estado. Pero tal incompatibilidad es plenamente inexistente, como claramente se infiere del análisis de la libertad física, no moral, del acto de fe y del concepto de estado católico. Del primer análisis se deduce cuán razonable sea el influjo externo, salva siempre la libertad interna, para cooperar al acto de fe católica, y del segundo, que bien claro aparece en la doctrina pontificia, v. c., León XIII en las encíclicas *Libertas, Immortale Dei,* se deduce que esa presión externa sobre las conciencias en un estado católico de mayoría católica no es ni ilegítima ni antidemocrática, y en un país con minorías no católicas y aun no católico es claro que un estado católico, v. c., el Imperio Romano en tiempos de Constantino, que posee la verdad, puede y debe fomentar aquellas circunstancias que favorezcan a la fe verdadera, y aun constreñir, sin que por ello desaparezca la libertad interna del acto de fe, a abrazar la verdadera fe. La dificultad, que podría oponerse

del bien común de toda la Iglesia, no tiene fuerza, como es claro, por razón de la libertad del acto de fe, sino por otra razón superior, a saber: que el bien particular debe subordinarse al bien general. *L. Salcedo.*

MATTAI, G.: *La Morale Teologica del Rosmini.* GiordiMet, 10 (1955), 642-658.

La teología moral de Rosmini está cimentada en el análisis de las nociones más fundamentales de la filosofía moral. Su *Trattato della coscienza* es una lógica de la moral. En él se distinguen tres aspectos: La Nomología pura o indagación del primer principio de la moralidad, la Antropología moral o condiciones del sujeto humano sometido a la ley moral y Lógica moral o reglas de aplicación del principio moral al sujeto humano. La moralidad es una de las tres formas o categorías que, junto con la idealidad y la realidad, costituyen los tres polos de un mismo e idéntico ser. Hay en el hombre dos clases de conocimientos: inmediato y directo o aprehensión intelectiva, y mediato o reflejo. En el primero no hay posibilidad de error. Sólo en el segundo, en el que interviene la voluntad en los juicios de valor, es posible el error y el mal. La moralidad consiste en la adecuación entre la estima práctica del conocimiento reflejo y la especulativa del directo. Es, pues, subjetiva y objetiva al mismo tiempo. La idea del ser es el conocimiento directo e intuitivo, que constituye la ley primaria o norma de la moralidad. Hay dos clases de leyes: la "normal" o "idea normativa" de la mente y la "concreta" realizada en las cosas y consistente en las exigencias de las mismas. En el tradicional "juicio práctico" de la conciencia distingue Rosmini el *juicio de elección del juicio de conciencia.* Define a este último como "un juicio especulativo que hace el hombre de la moralidad de un juicio práctico" o de elección. Esta concepción tiene el peligro de descuidar el complejo afectivo emocional de que está transido el juicio de conciencia. La moralidad y la conciencia moral no se identifican, según Rosmini. Esta última surge sólo cuando hay una ruptura entre la ley concreta y la voluntad. Es la doble participación de la ley natural, según Sto. Tomás *per modum inclinationis* y *per modum cognitionis.* En el problema de la "rectificación de la conciencia" la disposición fundamental es el amor habitual de la verdad y de lo bueno. Su postura en la cuestión del probabilismo, muy censurada por sus contemporáneos, es una posición intermedia, en la que pretendiendo coger todo lo bueno de cada uno de los sistemas se deja influenciar por algunos de los prejuicios de su época. *S. Gómez Nogales.*

FINGARETTE, H.: *Psychoanalytic Perspectives on Moral Guilt and Responsability.* PhilPhenRes, 1 (155), 18-36.

Se ha supuesto que los descubrimientos psicoanalíticos han producido una revolución en la concepción moral de nuestro tiempo. Con todo, no está claro si dicha revolución consiste en las consecuencias sociales de la expansión del psicoanálisis o en el aspecto racional de sus teorías. Concretamente, en el aspecto moral. ¿Cuál es el papel de la responsabilidad moral en el adulto y sus relaciones con la culpabilidad? ¿Cómo establecer la importancia de la responsabilidad y culpabilidad en la actividad de los deseos y actos inconscientes, en especial si los consideramos incontrolables por el yo? ¿Cuál es el papel de la responsabilidad y de la culpabilidad en la terapéutica psicoanalítica? En primer lugar, muchas de las interpretaciones de la terapia psicoanalítica y sus implicaciones morales son inaceptables y no están concordes con la práctica y teoría psicoanalítica. En segundo lugar, hay que establecer una breve y sistemática relación de lo que puede considerarse correcto en la interpretación del material psicoanalítico. *R. Vidal Folch.*

IANNARONE, R. M.: *Il concetto cristiano del lavoro.* Sapienza 9 (1956), 45-53.

Diversísima ha sido—como aparece en la historia—la valoración del trabajo en las diversas civilizaciones, y en el mismo campo católico se está llegando ahora a la formación de una filosofía moral y aun de una verdadera teología del mismo. En este artículo se intenta presentar esquemáticamente una síntesis personal de la doctrina católica en este punto, con la formulación más moderna de los aspectos menos desarrollados del pensamiento cristiano. Presupuestos el origen, el destino y la constitución del hombre, sujeto del trabajo, se describe el *aspecto racional* de éste considerado *en sí mismo* en cuanto actividad genérica y específica de la persona humana, y *en sus relaciones* con el Creador, con la naturaleza del mundo, con los demás hombres entre quie-

nes y para quienes el hombre individuo y sociable trabaja. Pero el trabajo, por encima de los valores humanos de perfeccionamiento de las cosas y de la persona, presenta también un *aspecto religioso*, elevado como se halla al plano sobrenatural, a ser norma de vida, merecedor de premio eterno, imitación de Dios Creador, ejercicio ascético de valiosas virtudes, entre otras, de la caridad con el prójimo. Este artículo tendrá su puesto en la "Enciclopedia Sociale" que prepara el R. P. Ramón Piazzi, O. P.
A. Fabrat.

COBOS PORRAS, J.: *Filosofía de la política: la ley cósmica de los equilibrios.* GiordiMet 10 (1955), 585-596.

La Política, según Rosmini, es una continuación del Derecho. Su primera condición es la Justicia. Pero también viene a corregir a la Justicia concreta encarnada en los distintos códigos, cuando varían las circunstancias que los determinaron. Para eso debe valerse de la Prudencia, que ha de regular el Derecho vigente, a fin de mantener en equilibrio todas las fuerzas que actúan en la sociedad. Estas fuerzas pueden reducirse a tres: el espíritu del hombre, las cosas (familia, riqueza, poder civil, poder militar, ciencia y virtud) y el organismo social. Este equilibrio no puede lograrse de una manera matemática y abstracta, sino teniendo en cuenta las desigualdades sociales naturales. La Política podría, pues, definirse como el "arte de hacer que cada vez sea menos necesaria en el mundo la virtud", ya que debe prever y regular todos los casos que pudiesen lesionar los derechos de los demás. *S. Gómez Nogales.*

GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *Teoría del grupo social.* RevEstPol, 51 (1954), núm. 76, 3-33.

El grupo social es el objeto formal de la sociología como ciencia. Las cosas se constituyen en objeto de ciencia cuando el hombre investiga la sustantividad y sistema de cada cosa (las cosas se constituyen para nosotros por destacamiento y unificación de las percepciones mediante un conjunto de propiedades sistemáticas unificadoras). Una de las formas fundamentales de sustantividad es la humana, a la que es esencial la inteligencia sentiente, y a ésta le es dada la realidad mediante la corporeidad, por donde la realidad queda corporeizada y simbolizada, constituída en espíritu objetivo y mundo cultural. El hombre está así constitutivamente inmerso en un mundo cultural, que es un mundo humano, en el sentido de conjunto social; su supuesto fundamentante es el hombre limitado por su condición corpórea, viviendo vida social. La realidad social, en cuanto humana, se presenta constitutivamente como histórica. Cualquier intento de estudio de puras formas sociales, abstraídas de todo contenido histórico, conduce a una concepción individualista y a nominalismo social (en esta dirección todo el pensamiento clásico, parte del escolástico, fenomenología sociológica, relacionismo de Wiese y de la sociología americana, parcialmente Max Weber). Sociología e historia están íntimamente relacionadas, porque los eventos históricos singulares y las estructuras de los grupos sociales se condicionan mutuamente. Pero los puntos de vista difieren. El historiador siente la realidad humana como transcurso, que puede ser de una estructura; el sociólogo, como una configuración que transcurre. El objeto de la sociología, como ciencia, son los grupos humanos en cuanto configurados por obra del hombre. El sistema, un enriquecimiento de presupuestos fundamentales axiomáticos (antropológico-psicológico-sociales) muy sobrios, mediante un procedimiento epagógico que deduzca de la consideración tanto individual como sintáctica de los grupos históricos sus conexiones estructurales fundamentales, como presupuesto dialéctico para un estudio más profundo de las realidades sociales concretas, que culminan en una sociología general y monográfica de la realidad social del presente. *J. M. Díez-Alegría.*

GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *Sociología, escuela de humanismo.* RevEstPol, 53 (1955), número 79, 3-24.

El hecho social es un hecho mostrenco, estadístico, que se da en conexión compleja, en función de una estructura de grupo de carácter acentuadamente normativo (es decir, como hecho objetivo), pero a la vez en función de la decisión humana (es decir, como suceso). El hecho social no puede ser tratado como un hecho físico, ha de ser interpretado en función de nuestra propia conciencia social con su cuadro de valores, pero sin absolutizar este último, sino cobrando conciencia de su historicidad. El hecho social es un hecho total, juego de factores materiales y espirituales conjugados. En él—en la

totalidad del orbe social—se contiene la cultura como un elemento integrante. El hecho social forma parte de una estructura procesual irrepetible, diacrónica, en que se conjugan condicionamiento y decisión dentro de una dialéctica de temporalidad. El saber sociológico es experiencia y categorización de hechos mediante la noción de tipo, conjunto de caracteres en unidad funcional y de conducta, manifestación conceptual de la síntesis de la realidad. El tipo social entraña una interacción entre sus partes, unas leyes de estructura que no eliminan la libertad, pero delimitan sus posibilidades reales, cosa que ocurre igualmente en evolución, en la dialéctica histórica. Las leyes estadísticas expresan otro aspecto de la realidad social: la regularidad, como conjunto resultante de la multiplicidad de variaciones, que fundamenta lo individual y es condicionado por ello. Aquí está el límite de la conceptualización sociológica, sobre la que se alza la singularidad imprevisible de la decisión. *J. M. Díez-Alegría.*

ARTIGAS, JOSÉ: *El tema de la educación en Fichte.* RevEstPol, 54 (1955), núm. 82, 97-129.

Para Fichte la educación es condición del filosofar. Hay dos filosofías irreductibles, idealismo y dogmatismo. La elección entre ellas depende de qué clase de hombre se sea, y esto depende de la condición nativa y de la educación. La educación ha de estribar en la conciencia y estima de la propia libertad, ha de ser más acción *con* el educando que *sobre* él (en esto hay coincidencia de Fichte con Tomás de Aquino y Jaspers), su meta desplegar la fuerza interior del educando, pero no darle la dirección. El fin de la pedagogía es formar una voluntad firme e inmutable (no libre), formar al alumno para la pura moralidad. La cultura intelectual es un medio indispensable para la educación moral de la voluntad. Se trata de conducir al alumno al mundo del pensamiento. Para completar el proceso, ha de añadirse, como última perfección, la religión, en el sentido de interna religiosidad que hace al hombre perfectamente libre incluso con respecto a la ley interior propia de la moralidad. El Estado puede crear condiciones favorables, pero no promover directamente la religiosidad, que se difundirá por comunicación del entusiasmo de individuos excepcionales. Su riguroso idealismo metafísico lleva a Fichte a subrayar unilateralmente el valor de lo social: "la vida racional consiste en que la persona se olvide de sí misma en la especie", sacrifique su vida al todo. En el socialismo extremo de Fichte hay una reacción contra el individualismo extremo. En este sentido puede adquirir por contraste un valor positivo, aun cuando en sí deba ser rechazado. El nacionalismo en Fichte fué anecdótico. Su socialismo integral, antagonista incluso del individualismo de los pueblos, que es el nacionalismo, es el punto de arranque del gran socialismo que hoy pesa sobre los pueblos. *J. M. Díez-Alegría.*

JACQUES MARITAIN: *Il filosofo nella società,* RivFilNeosc, 47 (1955), 253-257.

La sociedad tiene necesidad del filósofo, por el influjo que tiene en el abrir caminos para el vivir humano. Es verdad que puede causar grandes estragos, como Rousseau y Hegel, pero también esparcen ideas salvadoras, como un Agustín. El filósofo es el gran espejo en que se refleja el espíritu de una época. El filósofo, aun cuando es malo, es como un faro puesto en los arrecifes en que ha naufragado, y clama vigorosamente a los demás que se aparten lejos de él, si no quieren también naufragar. En medio de todas las divisiones y discusiones, el filósofo mantiene siempre la atención de todos hacia las cosas superiores, indicando con la insistencia en tales materias que ellas tienen una importancia singular y una dificultad en que se han de poner todos los conatos por superarla.

Y ¿qué utilidades trae el filósofo a la sociedad? El, al no ocuparse de las utilidades prácticas de la vida, como el técnico o el científico, sino de las cosas superiores que atañen a los fines, levanta el espíritu a cosas más elevadas. El filósofo da testimonio del valor superior del pensamiento especulativo, porque al ocuparse de las cosas menos prácticas, como son el mundo, el alma y Dios, tiene una influencia más profunda en la práctica.

Por lo que toca a la Ética, la sociedad tiene aún más necesidad del filósofo.

Las ciencias de la materia ponen a nuestra disposición medios cada día más potentes; mas sólo la filosofía les señala los fines dignos y necesarios. Las ciencias del espíritu, como la psicología, la sociología, la antropología, suministran cada día más datos acerca del comportamiento real humano; mas sólo la filosofía señala cuál ha de

ser forzosamente el comportamiento del hombre para que sea digno de su excelsa grandeza. La educación y tradición nos entregan valores religiosos, morales y patrióticos, por los cuales estamos dispuestos a morir; pero si se levanta la duda sobre su justificación, solamente la filosofía da el fundamento real de los mismos. La democracia no subsiste si no se admiten comúnmente ciertos principios, como son el respeto a la dignidad de la persona humana, a la ley, a la libertad, a la igualdad ante la ley, a la tolerencia mutua; mas justificar y fundamentar todos estos principios solamente es oficio del filósofo, no del técnico o del científico. Pero todos estos oficios no los podrá desempeñar bien el filósofo si no permanece anclado en la filosofía cristiana de inspiración evangélica. Tampoco ejercitará bien el filósofo estos oficios si no toma contacto con la vida: viviendo los grandes movimientos de las tiranías hitleriana y comunista del "telón de acero", es como puede proclamar con brío la libertad del espíritu ante las opresiones provenientes de la materia. *J. Hellín.*

MATEO DE ENCINAS, O. F. M. CAP.: *En busca de una Etica existencialista.* EstFranc, 56 (1955), 397-420.

La meta de la filosofía existencialista, en oposición con la abstraccionista, como es la hegeliana, es "salvar la persona individual con su esencial dignidad, con su espiritualidad y con su libre responsabilidad. Las tiranías que despersonalizan al hombre y de las cuales nos quiere salvar, son la tiranía de la disipación del mundo de fuera y la tiranía del idealismo y del racionalismo, que es la fantasía del mundo de dentro. Para librarnos de la disipación del mundo de fuera, maneja ciertos tópicos muy aptos para ello. Ante todo, el hombre es libertad, y de ella depende la elección de su propia esencia y de su propio ser, así como la elección de la vida y ser de los demás, ya que su propia práctica se ha de mirar como normas del vivir de todos. Aventura grande, si las hay. Además, el hombre es ser para el mundo y ser para la muerte; por tanto, su vida ha de ser una perpetua vigilancia ante la inminencia de la muerte, que es lo que despierta la angustia y la inquietud y la convicción de la nada absoluta del hombre. En tercer lugar, de aquí se sigue la recomendación, que hace, de seguir la vida auténtica y evitar las bagatelas de la vida cotidiana que ni tienen valor ni contenido. El que estima las naderías del presente como algo valioso y destierra la inquietud y angustia que nacen de las profundidades del ser, lleva una vida inauténtica. La misma religión y la moral sistemática de contenido determinado, como es la católica y la protestante, son solamente un refugio contra el miedo de la angustia. La vida auténtica consite en aceptar la angustia ante la inevitabilidad de la muerte, y la radical contingencia de nuestro propio ser, y la renuncia a esperar socorro de nadie en esta vida o en la otra, y la total soledad de la propia nada.

Como se ve, el existencialismo, sin pretenderlo, hace una ética. En ella se valora la vida, se menosprecia la vida inauténtica, se recomienda como valiosa la vida auténtica, y se prescribe la conducta que se ha de tener ante el estar arrojado ahí en soledad absoluta.

Pero es una Etica de la desesperación, en que se ha quitado a la vida todo sentido y contenido. Ha suscitado gravísimos problemas acerca del origen del ser, de su término, de la vía por donde va; pero todos los ha resuelto mal. *J. Hellín.*

ACETI, GUIDO: *La filosofia rosminiana del diritto e della politica.* RivFilNeosc, 47 (1956), 530-576.

El autor se pregunta si el sistema político de Rosmini es verdadero y si es de aplicación actual. Asunto importante en sí mismo y por las circunstancias de la actividad política y económica de Italia. Hay muchos que sostienen que el sistema rosminiano es de grande actualidad, porque ese sistema se apoya en la valorización de la persona humana. Antes de dar la respuesta a las dos preguntas hechas al principio, expone el autor la metodología de Rosmini y los resultados que obtiene con esa metodología acerca de la justicia, de la persona humana, del derecho, del principio derivativo del derecho y de los derechos derivados, del origen de la sociedad y de los derechos de la misma, de la moral, de la política. Recorrido este larguísimo camino, opone dos graves advertencias contra el sistema: primero, que no se salva la unidad de la per-

sona humana con el sentido fundamental rosminiano, y segundo, que no se salva en el sistema rosminiano la objetividad de las ideas morales, jurídicas y políticas con su teoría de las ideas innatas. *J. Jiménez.*

GUILLERMO FRAILE, O. P.: *El bien común en la política de Aristóteles* CT, 72 (1955), 309-335.

El bien es la plenitud del ser que a cada cosa le corresponde conforme a su naturaleza. El del hombre es la perfección de su naturaleza en cuanto compuesto integrado por alma y cuerpo. Y de estos dos, el alma tiene la primacía, y en ésta, la inteligencia.

El hombre, por ser naturalmente sociable, tiende a formar agrupaciones con sus semejantes: familias, aldeas, ciudades. De éstas, la más radical ontológicamente, con una prioridad de naturaleza, de dignidad y de perfección, aunque no temporalmente es la ciudad, que como entidad natural tiene su propio fin. A ella se subordinan las familias y aldeas como partes no homogéneas, sino heterogéneas.

¿Cuál es el bien de la comunidad política? El fin principal del hombre al agruparse es la utilidad común, el vivir; pero esto no le satisface, le parece poco. Y así rechaza como insuficientes otras finalidades que pueden mover a los hombres a la asociación política, como el conseguir riquezas, el intercambio comercial, la ayuda mutua, las alianzas militares..... Todas esas cosas son necesarias y de hecho se dan, pero no bastan. Sólo son medios para el fin principal, que es el vivir bien.

¿Y qué es "vivir bien"? No la abundancia de bienes materiales que llevan a una buena vida, sino la vida buena o conforme a virtud. Es decir, conforme a la virtud de la justicia que es la fundamental y propia de la comunidad política. La ciudad se definiría como la comunidad de hombres libres orientada a la finalidad de vivir bien, o sea conforme a virtud.

Pero ¿en qué consiste ese bien propio de la comunidad política? En la felicidad y perfección posible dentro de los límites de esta vida terrena. Y como para esta felicidad se requiere una base económica, que libre al hombre de estar sujeto al trabajo corporal, y ocio para dedicarse al cultivo de la inteligencia, cosas todas que no las tienen la mayor parte de los individuos que integran la ciudad, se deduce, y así lo afirma Aristóteles, que el fin de la ciudad es que una clase privilegiada logre su fin y no todos los individuos. Seis son las clases de elementos en la sociedad, pues de ellas sólo los tres últimos son ciudadanos libres, y como tales pueden aspirar a ser felices en esta vida: los soldados, los sacerdotes y los jueces.

J. Hellín.

CRONICA

ESPAÑA

IV Semana de Filosofía.

El "Instituto Luis Vives de Filosofía" y la Sociedad Española de Filosafía se disponen a celebrar su Cuarta Semana de Filosofía del 24 de abril al 1 de mayo de 1957. El tema a tratar en esta Semana será: *La forma*. Las normas y condiciones de esta semana son parecidas a las anteriores. Para informarse, dirigirse al Instituto "Luis Vives" "de Filosofía, Serrano, 127. Madrid. El temario propuesto será el siguiente: 1. La forma y el Ser.—2. La forma en los seres materiales.—3. La Forma en el hombre.—4. La Forma en el conocimiento.—5. La Forma en la vida moral y jurídica.—6. La Forma en el arte y la literatura.

La Asociación española para el progreso de las ciencias ha concedido el premio "Bonilla San Martín" dotado con 40.000 pesetas al Catedrático de la Universidad de Salamanca, D. Miguel Cruz Hernández, al fallar en su favor el concurso para premiar la mejor obra de "Filosofía hispanomusulmana", que ha de formar parte de la monumental Historia de la Filosofía Española, de la que van ya publicados cinco volúmenes.

Centenario de la muerte de Menéndez Pelayo.

Con motivo del centenario de la Muerte de Menéndez Pelayo las Revistas Arbor y Crisis publican sendos números extraordinarios. Arbor estudia las distintas facetas del polígrafo santanderino y el P. Ceñal presenta a "Menéndez Pelayo y la Filosofía española". Crisis nos muestra a Menéndez Pelayo en sus relaciones con la filosofía en los siguientes trabajos: A. Muñoz Alonso: *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo*.—R. García y G. de Castro: *Criterio filosófico y Filosofía cristiana en Menéndez Pelayo*.—A. Rubio y Lluch: *Algunas indicaciones sobre los educadores intelectuales y las ideas filosóficas de Menéndez Pelayo*.—A. Bonilla y San Martín: *La Filosofía de Menéndez y Pelayo*.—E. D'Ors: *Menéndez y Pelayo y su estilo de pensar*.—M. Solana: *Existencia y caracteres distintivos de la Filosofía española según Menéndez Pelayo*.— S. De Bonis: *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo*.

ALEMANIA

La Academia "Albertus Magnus" de los dominicos alemanes ha celebrado cerca de Colonia su segunda Arbeitsgemeinschatt über Die Philosophie de Thomas von Aquin del 2 al 25 de octubre; sobre el tema general "Los transcendentales" se presentaron varias ponencias y trabajos.

En la reunión anual del círculo reducido de la "Allgemeine Gessellschaft für Philosophie in Deutschland" dirigida por P. Wilpert a fines de octubre, se propuso, como tema general "La Filosofía y su Historia". Se trataron además como puntos prácticos las ediciones de las obras de Leibniz y Hegel y la nueva edición de Überweg.

ESTADOS UNIDOS DE N. A.

El 1 de abril murió en Los Angeles F. Künkel. Nacido en Alemania en 1889 se distinguió como neurólogo y psiquiatra de la Escuela de A. Adler, cuyas tendencias psicológicas amplió. Es conocido entre nosotros por haberse traducido al español algunas de sus obras.

FRANCIA

VIII Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua francesa.

Del 6 al 9 de septiembre de 1956 se ha tenido en Toulouse, bajo la organización de la *Société Toulousaine de Philosophie el VIII° Congreso nacional de Sociedades de Filosofía de lengua Francesa.*

El tema general del Congreso fué: "El hombre y su prójimo", estudiado desde el punto de vista 1.° Psicológico. 2.° Sociológico. 3.° Axiológico, 4.° Filosófico, en general, 5.° Histórico. A esto se añadieron varias comunicaciones de tema libre, tres debates generales sobre "Psicopatología del sentido del prójimo", "Los adultos ante los jóvenes", y "El diálogo", además de sesiones plenarias.

Un volumen de 328 páginas (titulado, como el tema del Congreso, "El hombre y su prójimo") recoge 76 de estas comunicaciones.

No todos los filósofos que presentaron comunicaciones asistieron efectivamente al Congreso para leer sus comunicaciones; y en cambio varias que no figuran en las Actas se anunciaron y otras se leyeron.

Se dijo que estas últimas comunicaciones y también los discursos de las sesiones plenarias (de los Sres. De Greef, Jankélevich, Vedel (que no asistió). Berger y Bastide) serán recogidas y publicadas ulteriormente en otro volumen de Actas.

Para dar una apreciación de conjunto sobre este Congreso, habría que distinguir varios aspectos:

1.° *Descripciones psicológicas.* El aspecto predominante del Congreso y lo más rico de su contenido fueron sin duda las descripciones psicológicas. Tanto es así. que este es en realidad el contenido de las comunicaciones del Congreso, hasta de aquellas que se agrupan bajo otros epígrafes distintos del de "Psicología".

2.° *Escaso fondo metafísico.* Esta misma hipertrofia de descripciones superficiales de la conducta, del lenguaje, de los "tests" pedagógicos y patológicos, apenas encubre la pobreza de fondo metafísico. Tomar la descripción como punto de partida para llegar a una formulación "universal" y "necesaria", es decir, a un principio o por lo menos a una ley, es algo que no vamos a discutir, porque es la base de toda ciencia y de toda filosofía que no quiera quedar en el rango de mera literatura. Pero quedarse en la mera catalogación y descripción, sin llegar a lo segundo, es sin duda un empobrecimiento. Vivir una "experiencia vital", personal, a modo de autobiografía, es algo que puede multiplicarse al infinito, como cualquier novela, cuyo interés y valor no discutimos, pero que no llegará nunca (mientras no pase desde aquí al orden metafísico) a dar una visión sistemática, racional y razonada, sin la cual lógicamente se va a parar a un relativismo escéptico en lo que se refiere a las verdades transcendentes, para admitir tantas verdades cuantas son las experiencias "vividas" por cada hombre. No diré que llegase a esto el Congreso que comento, porque afortunadamente no fué así, pero había "algo" de esto, una cierta tendencia o iniciación en este sentido.

3.° *Sentido espiritualista.* Naturalmente había excepciones: pero las excepciones no forman regla. La regla era más bien una orientación de respeto (y hasta de tímido anunciado) de la inmortalidad, de la supremacía de los valores eternos, de la superioridad del espíritu, etc., aunque generalmente no se presentasen estas nociones con precisión metafísica, sino a modo de actitud.

4.° *Algunas comunicaciones más valiosas.* Algunas comunicaciones me llamaron más la atención, como por ejemplo la de Georges Bastide al recapitular en la sesión final de síntesis la visión de conjunto que se desprendía de todo el Congreso; la conferencia inaugural de Gaston Berger; muy especialmente la comunicación de M. Aebi (de nacionalidad suiza), que siguiendo en la línea de su magnífica obra de crítica del kantismo *Kant's Begründung der deutschen Philosophie,* se atrevió a hablar claro y a fondo mostrando que el existencialismo ateo de Sartre y Le Camus ni busca la verdad, ni ofrece el mínimum de coherencia para que se le pueda tomar en serio; la comunicación del R. P. Etcheverry sobre el afán de superación connatural a todo hombre; la del hispanista Alain Guy; la de A. Forest; las aportaciones de Baudoin y Minkowski en sus aplicaciones de psicopatología y psicopedagogía al trato con el prójimo, etc.

La organización del Congreso realmente honra a los que cuidaron de ella. Quedó

también suficientemente respetada la libertad de los asistentes para opinar y objetar sus puntos de vista ante los disertantes. Los miembros del Congreso fueron atendidos con deferencia y obsequiados. Todo lo cual hace augurar que cuando se reúna (probablemente en Niza el próximo año) el IX.º Congreso, tendrá una concurrencia y un éxito tan halagüeños, como han sido los del reciente Congreso de Toulouse.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

IRLANDA

El famoso teórico de la lógica simbólica de la escuela de Lemberg J. Lukasiewicz murió en Dublín en febrero de 1956, a donde en el año 1946 marchó procedente de Varsovia. Su obra famosa "Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Logic" apareció en el año 1951.

ITALIA

Una nueva revista titulada "Il Pensiero" ha visto la luz en Italia con el programa de "Serietá de intenti e preparazione adeguata" según el profesor Barié. El primer número, mayo-agosto de 1956, publica los *Atti del III Convegno* del Instituto de Filosofía de Milán, sobre el tema: *Inmanencia y Transcendencia*, con las comunicaciones de los profesores C. Antoni, A. Banfi, M. Dal Pra, A. Guzzo, V. Fazio, Allmayer y U. Spirito.

— El 27 de febrero murió en Turín, a los ochenta y ocho años, Annibale Pastore, profesor durante veinticinco años en la Universidad piamontesa de Filosofía Teorética. Se consagró particularmente al estudio de la lógica y de la filosofía de la ciencia, de las que nos dejó innumerables trabajos. Asimismo, el 18 de abril, a los sesenta y siete años, falleció en Florencia, de cuya Universidad era profesor de Filosofía, Gaetano Capone Braga. Dedicó especialísima atención a la historia de la filosofía, de la que nos deja obras interesantes y notables por su exactitud científica.

— Bajo los auspicios del "Instituto de Filosofía de la Universidad de Milán" se celebró en dicha ciudad del 17 al 19 de marzo un Convegno de Filosofía, con el tema: *Inmanencia y trascendencia*. Fué su organizador el director del mismo Instituto, Prof. G. E. Barié e intervinieron ilustres personalidades del pensamiento filosófico de la península italiana.

— Murió asimismo el P. Francisco Pelster, S. J., profesor de la Universidad Gregoriana, universalmente conocido en el mundo científico por sus investigaciones en los problemas filosófico-históricos del medievo. Fué discípulo y colaborador del Cardenal Ehrle.

PORTUGAL

Con asistencia y colaboración de ilustres personalidades de España y Portugal se celebró en Coimbra el XXIII Congreso luso-español para el progreso de las Ciencias. Los trabajos presentados aparecerán como de costumbre en las Actas de dicho Congreso.

REPUBLICA DOMINICANA

La Universidad de Santo Domingo (Ciudad Trujillo, República Dominicana) ha publicado el primer número de la "Revista Dominicana de Filosofía" con el lema de libertad y sinceridad y abundante e interesante colaboración. Se publicará dos veces al año.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046. Madrid (6).

* De sus autores:

REDONDO, B.: *Las tres rocas de la humanidad*. 205 págs. Ed. Cenit. Belascoaín, 963. La Habana, 1956. 16 × 10,5 cms.

* De los editores:

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de los heterodoxos*. Vol. I. 1086, vol. II. 1223 págs. Madrid, 1956. 20 × 12 cms., 80 pts. cada vol.
STO. TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica*. Ed. Bilingüe. Tomo VIII. *Tratado de la prudencia*. Introducciones del R. P. Santiago Ramírez, O. P. *Tratado de la justicia*. Versión, traducciones y apéndices, por el P. T. Urdanoz. 779 págs. Madrid, 1956. 20 × 12 cms. 75 pts.

* Biblioteca Nueva. Almagro, 38, Madrid.

NUTTIN, Joseph: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*. Trad. del francés por el Dr. E. García Moreno. Prólogo del Dr. José Germain. 374 págs. Madrid, 1956. 22 × 14 centímetros, 125 pts.

* Desclée de Brouwer, 22, Quai au Bois. Bruges, Bélgica.

BRUNET, Georges: *Le pari de Pascal*. Préface de Jean Mesnard. 140 págs. París, 1956. 19 × 13 centímetros, 66 fr. b.
JASPER, Karl: *Bilan et perspectives*. Traduit de l'alemain par Hélène Naef et Jeanne Hersch. 261 págs. Bruges, 1956. 19 × 13 cms., 90 fr. b.

* Edizioni di Filosofia. Via Po, 18. Torino. Italia.

GUZZO, AUGUSTO: *La Scienza*. CXLII y 528 págs. Torino, 1955, 25 × 17 cms., 3,000 liras.

* Facultad de Humanidades. Universidad Central. Caracas.

MAYZ VALLENILLA, Ernesto: *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la fenomenología de Husserl*. 372 págs. Caracas, s. f. 24 × 16 cms.

* Ediciones Fax. Zurbano, 80. Apartado 8.001. Madrid.

GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, Rafael: *Criterios de Menéndez Pelayo*. 196 págs. Granada, 1956. 19 × 13 cms., 25 pts.

* Fr. Frommanns Verlag. Stuttgart. Bad Cannstatt. König-Karl Strasse, 27. Alemania.

GRUNSKY, Hans: *Jacob Böhme*. 348 págs. Stuttgard, 1956. 20,5 × 13 cms.

* Ed. Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

ARTECHE, JOSÉ DE: *San Ignacio de Loyola*. Prólogo del P. Pedro Leturia. 332 páginas. Barcelona, 1941. 17 × 12 cms., 12,50 pesetas.

HIRSCHBERGER JOHANNES: *Historia de la Filosofía.* Traducción y apéndices de Luis Martínez Gómez, S. I. Tomo II; Edad Moderna y Epoca Contemporánea. VIII y 568 páginas. Barcelona, 1956. 22,2 × 14,5 cms., 135 pesetas, rústica.

MULLER MARIANUS: *Angustia y esperanza.* Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo. Versión española y prólogo del P. Miguel Oltra, O. F. M., 380 páginas. Barcelona, 1956. 12,4 × 20,2 cms., 52 pesetas.

* Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

TEOFRASTO: *Los caracteres morales.* Edición bilingüe, por Manuel Fernández Galiano, 59 páginas. Madrid, 1956. 22 × 14 cms., 125 pesetas.

* Librairie Arthéme Fayard. 18-20 Rue de Saint-Gothard. Paris XIV.

JOLY, EUGENE: *Qu'est-ce que croire?* Col.: Je sais, je crois. 143 págs. Paris, 1956. 20 × 14,5, centímetros, 300 fr. fr.

LEDRE, CHARLES: *La Frans-Maçonnerie.*' Col.: Je sais, je crois. 124 páginas. Paris, 1956. 20 × 14,5 cms., 300 fr. fr.

L. LEFRANÇOIS-PILLION: *Abbayes et Cathédrales.* Col.: Je sais, je crois. 125 págs. Paris, 1956. 20 × 14,5 cms., 300 fr. fr.

REGINALD-OMER, O. P.: *Supranormal ou Surnaturel?* Col.: je sais, je crois. 121 págs. 20 × 14,5 centímetros. 300 fr. fr.

* Marquette University Press. 1.131, W. Wisconsin. Avenue Milwaukee, 3. Wisconsin. EE. UU.

SMITH, GERARRD, S. J.: *The truth that frees.* The Aquinas Lecture 1956. págs. 79. Milwaukee. 1956. 18 × 11,5. 2 dólares.

* Editrice Morcelliana. Casella Postale, 343. Brescia. Italia.

Atti dell'XI Convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari. Gallarate. 1955. *La fenomenología,* 284 páginas. *Brescia,* 1956. 25 × 17 cms., 2.500 libras.

* E. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain. Bélgica.

SOTIAUX, EDGAR: *Gabriel Marcel,* philosophe et dramaturge, 219 págs. Lovaina, 1956. 18,5 × 12 cms., 90 fr. b.

* Ed. Sala. Plaza Mayor, 33, Vich (Barcelona).

RIERA, CAMILO: *Doctrina de los símbolos toledanos sobre el Espíritu Santo.* 182 páginas. Vic, 1955. 23,5 × 16 cms.

* Springer Verlag. Reichpietschufer, 20. Berlín. W. 35.

JASPER, KARL: *Philosophie.* 3 Auflage, 1956. I. Nachwort, 1955. Philosophische Weltorientierung. LX y 340 págs. II. Existenzerhellung, XI, y 440 págs., III. Metaphysik, VIII y 276 págs. Berlín, 1956. 23 × 16 cms. 24, 25, 21 DM.

* E. Vitte. 10 Rue Jean Bart, Paris, 6.

MOREAU, JOSEPH: *L'Univers leibnizien.* 255 págs. Paris, 1956. 23 × 15 cms.

ROSMINI, ANTONIO: *Théorie de l'assentiment.* Traduction. Introduction et Notes par Marie-Louise Roure, 210 págs. Paris, 1956. 23 × 14 cms.

INDICES DEL VOLUMEN 12 (1956)

ARTÍCULOS

	Páginas
Alonso, M., S. J.: El Liber "De Unitate et Uno". 179-202 y	431-472
Echarri, J., S. J.: Necesidad, contingencia y libertad	127-156
Elorduy, E., S. J.: San Ignacio, pensador	255-282
García Asensio, P., S. J.: Antinomias del conocimiento humano y analogía	5- 25
García Asensio, P., S. J.: Antinomias del conocimiento humano y analogía en su aspecto práctico	203-214
Hellín, J., S. J.: Sistema hilemórfico y ciencias modernas...	53- 64
Hellín, J., S. J.: Existencialismo escolástico suareciano	157-178
Muñoz, J., S. J.: Menéndez y Pelayo y la verdad	387-410
Perpiñá, R.: De filosofía del orden económico. Análisis crítico de las tendencias actuales	283-311
Puigrefagut, R., S. J.: Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana	411-430
Roldán, A., S. J.: El absurdo, la paradoja y el entendimiento humano	25- 52

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

Alonso, M., S. J.: El Liber "De Unitate et Uno"	65- 78
Cencillo, L., S. J.: Cuestiones sistemáticas en torno a tres nociones de materia prima en el Corpus Aristotelicum...	473-480
Due, A., S. J.: La geofísica aristotélica	313-318
Roig Gironella, J., S. J.: Metafísica de la libertad humana,	215-224

I.—Libros.

ADAM, K.: La esencia del Catolicismo (*J. Arroyo*) 337
ALESSANDRO, B.: Filosofia delle Vita (*J. Echarri*) 93
ANTWEILER, A.: Das Problem der Willensfreiheit (*P. García Asensio*) ... 385
AUBERT, J. M.: Le Droit Romain dans l'oeuvre de Saint Thomas (*O. Robleda*) 82
BATTAGLIA, F.: Morale e Storia nella prospettiva spiritualistica (*José M. Alejandro*) 84
BERDIAEV, N.: Le Sens de la Création (*Vila Creus*) 331
BON, H. Y LEURET, F.: Las curaciones milagrosas (*F. M. Palmés*) 336
BRUNNER, A.: Conocer y creer (*J. M. Alejandro*) 84
BUJANDA, J., S. J.: El origen del hombre y la Teología Católica (*A. Roldán*) 86
CABA, P.: Metafísica de los sexos humanos (*P. García Asensio*) 494
CARMICHAEL, L.: Manuel de Psychologie de l'enfant (*A. Roldán*) 86
CASAS, M. G.: Introducción a la Filosofía (*L. Salcedo*) 338
CASTELLI, E.: Les presupposés d'une Théologie de l'Histoire (*J. Gerardo*) 229
CASULA, M.: Maréchal e Kant (*J. M. Alejandro*) 319
CONNINCK, A. DE: L'Analytique transcedentale de Kant. T. I. La Critique Kantienne (*L. Salcedo*) 487
Contributi del Laboratorio di Psicologia. Nuova Serie (*F. M. Palmés*) 333
COVELLO, H. L.: Los factores mentales de Spearman y las potencias escolásticas (*A. Roldán*) 330
DIBON, P.: La Philosophie néerlandaise au siècle d'or. T. I. L'enseignement philosophique dans les Universités a l'époque précartesienne (*N. González Caminero*) 92
DE DIEGO, T.: Theologia Naturalis (*N. González Caminero*) 91
DORTA-DUQUE, J. M.: En torno a la existencia de Dios (*A. Fabrat*) 228
DREVET, A.: Alain philosophique. Textes choisis pour les classes, par (*J. Roig Gironella*) 329
EHLER, S. Z., and MORRAL, J. B.: Church and State through the Centuries (*S. Gómez Nogales*) 89
FONT Y PUIG, P.: La teoría del conocimiento en Balmes (*J. Echarri*) 94
GENTILE, G.: Opere complete. Vol. XVIII (*J. Roig Gironella*) 325
GUASCO, C.: Ragione e mito nell'arte di Luigi Pirandello (*N. González Caminero*) 92
H. DEL BUSTO, E.: Las teorías normativas de la Probabilidad (*J. M. Alejandro*) 321
HELLÍN, J.: Philosophiae Scholasticae Summa (*J. Jiménez*) 225
HERRERA, A. Y COLABORADORES: Verbum Vitae. La palabra de Cristo (*L. Salcedo*) 232
Knowledge and Expresion. Proceedings of the Catholic Philosophical Association (*J. Roig Gironella*) 328
KOCH, A., SANCHO, A.: Docete VI. El hombre en la vida social (*J. González*). 494
KOPPER, J.: Die Metaphysik Meister Eckharts, eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation (*J. Roig Gironella*) 323
LAHBAHI, M. A.: De l'être à la personne (*J. Roig Gironella*) 324
LAMBRUSCHINI, C.: Psicoanálisis y existencialismo (*P. García Asensio*)..... 228
LECLERCQ, J.: Introducción a la Sociología (*Vila Creus*) 331
LEIBNIZ, G. W.: Principes de la nature et de la grace fondés en raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie (*R. Ceñal*) 88
LIPPERT, P.: La visión católica del mundo (*J. Sauret*) 329
MACEINA, A.: Das Geheimnis der Bosheit (*R. Ceñal*) 88
MARC, A.: Raison Philosophique et Religion Révelée (*A. Fabrat*) 227

MARÍAS, J.: Ensayos de teoría (*N. González Caminero*) 93
MICHEL, E.: Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt, ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche (*M. Agúndez*) 489
MORENO BÁEZ, E.: El arte, la poesía y la crítica desde el punto de vista cristiano (*J. Roig Gironella*) 324
MORITZ, M.: Studien zum Pflichtsbegriff in Kant kritischer Ethic (*L. Cencillo*) 339
MUÑOZ ALONSO, A.: Persona humana y sociedad (*J. Roig Gironella*) 325
MUÑOZ ALONSO, A.: Valores filosóficos del catolicismo (*J. Roig Girenella*). 496
NIEDERMEYER, A.: Compendio de Medicina Pastoral (*J. A.*) 498
NOLDIN, H., HEINZEL, G.: Summa Theologiae Moralis. Vol. I. (*L. Salcedo*). 90
OPPENHEIMER, J. R.: La ciencia y el conocimiento común (*J. Echarri*) ... 343
PACIOS, A.: Cristo y los intelectuales (*J. Roig Gironella*) 326
PALMÉS, F.: Philosophiae Scholasticae Summa. II. Psychologia Philosophica (*J. Jiménez*) 225
PAREJA, F.: Islamología (*S. Gómez Nogales*) 343
PAREYSON, L.: Estetica. Teoria della formatività (*J. Roig Gironella*) 327
PATKA, F.: O Estruturalismo de Edouard Spranger (*A. Roldán*) 87
PELLEGRINI, R.: Sexuología (*L. Salcedo*) 230
PEREÑA, L.: Francisco Suárez: Guerra, intervención, paz internacional (*J. Hellín*) 489
PETRUZZELLIS, N.: Lienamenti di filosofia politica (*J. Roig Gironella*) ... 496
PIEPER, J.: Grundformen sozialer Spielregeln (*M. Agúndez*) 491
PUGLISI, F.: La concezione estetico-filosofica di Giovanni Gentile (*J. Gerardo*) 486
Retorica e Barocco. Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici (*F. Codés*) 94
RODHE, S. E.: Zweifel und Erkenntnis (*L. Cencillo*) 339
RODRÍGUEZ Y GARCÍA-LAREDO, C.: El estudio de la Teología entre los seglares cultos (*S. Gómez Nogales*) 233
SÁNCHEZ MAZAS, M.: Formalización de la Lógica, según la perspectiva de la comprensión (*J. M. Alejandro*) 321
SOURIAU, E.: L'ombre de Dieu (*J. Roig Gironella*) 497
STEFANINI, L.: Trattato di Estetica (*J. Roig Gironella*) 327
Studi gentiliani. Vol. I y II. (*J. M. Alejandro*) 320
TAVIANINI, U.: Una polémica filosófica del 800, T. Mamiani-A. Rosmini (*J. Roig Gironella*) 497
TIERNO GALVÁN, E.: Sociología y situación (*I. González*) 85
TODOLÍ, J.: Filosofía de la Religión (*F. Vizmanos*) 81
STO. TOMÁS DE AQUINO: Suma Teológica. T, VI. De la ley en general. De la ley antigua. De la divina gracia (*L. Salcedo*) 498
TRONQUEDEC, J. DE: Merveilleux psychique et miracle chétien (*J. Hellín*) ... 488
VAN LAER, P. H.: Philosophico-Scientific Problems (*R. Puigrefagut*) 79
YURRE, G. DE: Historia de la Filosofía griega, desde Tales hasta Aristóles (*S. Gómez Nogales*) 233
ZARAGÜETA, J.: Filosofía y Vida. III. Soluciones (*J. Roig Gironella*) 322

II.—Revistas.

Historia de la filosofía antigua y medieval 97
Historia de la filosofía moderna y contemporánea 234
Introducción a la filosofía. Crítica. Filosofía de la ciencia. Metafísica. Teología natural 344
Estética. Psicología. Etica. Filosofía del derecho y de la historia .....

III.—Literatura filosófica española e hispanoamericana 361

CRÓNICA 103, 245, 513 378

INDICE ONOMASTICO

I.—Indice general de autores citados.

A

Abbagnano, N., 118.
Abdala, I., 294, 299, 300.
Abelé, J., 106, 293, 380.
Aceti, G., 116.
Adán de Brescia, 261.
Adelardo de Bath, 67.
Adler, A., 513.
Aebi, B., 237, 514.
Agustín (San), 25, 44, 65-69, 75, 100-102, 112, 132-136, 152, 179, 182, 201, 240, 262, 276, 349, 358, 359, 362-363, 510.
Alano de Insulis, 75, 185, 186.
Alberto Magno (San), 56, 66, 75, 179, 189, 190, 241, 350, 466, 468-471.
Alcibíades, 260.
Alcorta, J. I., 105, 107.
Alejandro de Afrodisias, 66, 199, 278, 350.
Alejandro de Alejandría, 199, 200.
Alejandro de Halés, 72-77, 187, 188, 199, 465-468, 470.
Al-Farabi, 470.
Alfonso de Madrigal (El Tostado), 59, 367.
Alfonso X (El Sabio), 273.
Algazel, 469.
Allmayer, 515.
Almeida, E., 107.
Alonso, M., 66, 67, 72, 181, 183.
Alonso Schökel, L. M., 36.
Alvarez Laso, J., 106.
Alvarez de Linera, A., 246.
Alvarez, V., 113.
Amici, B., 59.
Amor Ruibal, A., 245, 246.
Amorós, L., 195.
Anaximandro, 361.
Ancona, L., 334, 335.
Andrónico de Rodas, 234, 351.
Anselmo (San), 99, 103, 323, 364.
Antonelli, M. T., 107, 116, 380.
Antoni, C., 515.
Antweiler, A., 485, 486.
Aranguren, J. L. L., 114, 379.
Araoz, A. de, 272.
Arias, J., 105.
Aristóteles, 11, 12, 15, 31, 38, 58, 67, 70, 76, 95, 98, 102, 158, 187, 189, 212, 219, 226, 233, 234, 260-281 (*passim*), 292, 304-306, 313-318, 322, 338, 347-362 (*passim*), 397, 464-482 (*passim*), 504, 505, 512.
Arnou, R., 158.
Arriaga, R. de., 59.
Artigas, M., 387.
Asclepio, 350, 351.
Austín, J. L., 244.
Averlino, A., 367.
Averroes, 200, 274, 278, 464.
Aversa, R., 59.
Avicenna, 65-70, 73-76, 100, 102, 158, 179, 181, 183, 350, 363, 445.
Ayer, A. J., 244, 346, 348.
Azorín, 110, 320, 369.

B

Baader, F., 332.
Bachelard, G., 418.
Badía Gabarró, A., 246.
Balmes, 94, 112, 117, 281, 368, 496.
Balthasar, H. U. von, F., 45.
Banfi, A., 515.
Báñez, D., 200, 241.
Barbado, M., 330.
Barié, G. E., 515.
Barth, K., 365.
Bastide, G., 514.
Bataglia, F., 118.
Bates Clark, J., 290.
Baudin, 289.
Baudoin, 514.
Baumol Will, J., 287.
Bautain, L. E., 239.
Bellofiore, L., 107.
Benavente, J., 110.
Benedictis, De, 59.
Bentham, J., 388, 399.
Beraza, B., 45.
Berdiaev, N., 331-333.
Bergson, 49, 82, 216, 242 280-290, 308, 356, 378, 418, 424.
Belgieri, L., 334.
Bellusi, 335.
Berger, G., 514.
Bergman, 236.
Berkeley, 234, 235, 351, 352.
Bernardo (San), 75, 76, 99, 359.
Black, J. W., 335.
Black, M., 348.
Black-Miquelina Girao, J. W., 335.
Bliemetzrieder, F., 183.
Bloch, 357.
Blondel, M., 82, 290, 291, 292, 308.
Bochenski, I. M., 289, 321.
Boecio, 66-69, 180-202 (*passim*), 350, 437-470 (*passim*).
Bofill, J., 246.
Bogliolo, L., 107.
Bohatec, 93.
Bohm, D., 146.
Böhme, J., 332.
Bohr, 143.
Bon, H., 336.
Bonald, L. de., 239.
Bonetti, I., 106, 158, 160-162, 164, 176.
Bonilla y San Martín, A., 65, 67, 405, 468, 469, 513.
Bonis, S. de., 513.
Bonitz, 351, 480, 482.
Bontadini, G., 353.
Born, 416, 425.
Boskovic, H., 12, 17.
Boussinesq, 144, 145, 153.
Boxtell, Van, 161.
Boyer, Ch., 117.
Bozzetti, G., 240.
Bradlaugh, 50.
Brandenstein, B. von, 323.
Brandis, 351.
Breda, L. van, 117.
Bréhier, E., 111, 291,
Brentano, F., 237.
Bretón, E., 107.
Brillouin, 422.
Broglie, L. de, 145, 428.
Brower, 357.
Büchel, M., 106.
Büchel, W., 131.
Bücher, Z., 427.
Buda, 361.
Buenaventura (San), 56, 69, 75, 188, 239, 276.
Bueno, G., 378.
Buhle, J. G., 351.
Bujeda, J., 113.
Burke, E., 365.
Busa, R., 108.
Bykov, 503.

C

Caba, P., 378, 494, 495.
Cabeen, D. C., 247.
Calvi, G., 336.
Camón Aznar, J., 378.
Camus, A., 33, 34, 514.
Canals Vidal, F., 378.
Canepa, G., 334.
Canning Scott, F., 288.
Cano, M., 276, 367.
Capone Braga, G., 116, 515.
Cardenal, M., 113, 246.
Carlini, A., 320.
Carneades, 398.
Carnap, R., 321.
Caro, J., 114.
Carreras y Artau, J., 112, 117.
Casas, M. G., 338.
Casiano, 231.
Cassel, 285.
Cassirer, E., 424.
Castelar, E., 406.

Castellano, F., 82.
Castelli, E., 229, 230.
Casula, P., 320.
Ceñal, R., 105, 107, 112, 246, 513.
Cesa-Bianchi, 335.
Cicerón, 362, 442.
Cirlot, 35.
Cittadini da Faenza, A., 351.
Clark, J. M., 294.
Clarke, 218.
Clauberg, 92.
Clemens, R., 294-304 (*passim*).
Clouseau, M., 299.
Cohen, H., 110.
Coleridge, 356.
Colombi, C., 334.
Coluraga, A., 498.
Condillac, 239.
Connell, R. J., 106.
Confucio, 361.
Coninck, A. de, 487.
Constable, 356.
Contri, S., 107.
Copérnico, 313, 418.
Cordero, F., 105, 108.
Correns, P., 65, 67, 68, 180, 185, 186, 468-470.
Corte, M. de, 117, 481.
Corvez, 160, 161.
Costa de Beauregard, 380.
Coster, S. de, 10.
Cottier, M., 107.
Cournot, 145, 284-285.
Couturat, L., 347.
Cramer, 322.
Croce, B., 349.
Croteau, J., 107.
Crusius, 347.
Cruz Hernández, M., 379, 513.
Cuesta, S., 105, 107.
Cunningham, 424.

CH

Chaix-Ruy, J., 105, 107, 118, 245, 380.
Charousset, 58.
Cherniss, H., 473.
Chesterton, 26, 39, 50, 154.
Chueca, F., 114.
Chwolson, 422.

D

Dähmen, 303.
Dal Pra, M., 117, 515.
D'Alembert, 147.
D'Alès, A., 30.
Dante, 260, 262.
Darío, 56.
David de Dinant, 466-472.
Deckers, H., 107.
Degl'Innocenti, H., 108.
Del Massa, A., 320.
Delp, A., 33.
Dempf, Al., 117.
Denys, 179.
Derisi, N. O., 107, 380.
Descartes, 17, 94, 110, 157-159, 207, 228, 240, 241, 245, 339, 340, 402, 418, 501.
Descoqs, P., 45, 56, 58.
Destutt de Tracy, A., 239.
Dewey, J., 289-290, 308, 328.
Díaz del Moral, J., 468, 469.
Díez, L., 113.
Díez Alegría, J. M., 246.
Dilthey, G., 87, 111.
Dionisio Areopagita (Pseudo), 69, 70.
Domingo Gundisalví, 65-77 (*passim*), 100, 104, 179-202 (*passim*), 350, 367, 434, 444, 464, 466-472 (*passim*).
Donat, 56.
Dondeyne, A., 108.
Donoso Cortés, J., 89, 358, 368, 393.
D'Ors, E., 110, 289, 320, 379, 513.
Dostoiewski, 88.
Dubarle, D., 114.
Dubreil, H., 491.
Ducoin, G., 107.
Dúe, A., 318.
Duhem, P., 470.
Dunnin-Borkowski, 427.
Dupriez, L. H., 294.
Durando, 59.

E

Ebbinghaus, 117.
Écharri, J., 105, 106.
Eckhart, 323, 364.
Eddington, A. S., 143, 154, 417, 424, 427, 429, 503.
Ehrle, F., 515.
Einstein, A., 145, 346, 365, 411-430 (*passim*).
Enrique de Gante, 70, 76, 197-198.
Epicteto, 255.
Erasmo, 276.
Ercilla, J., 113.
Erfurt Amplón, 431, 435.
Espinas, 291.
Espinoza, 158, 215, 217, 223, 339, 340.
Esser, G., 427.
Estrada, J. M., 369.
Etcheverry, A., 107, 116, 514.
Eucken, W., 282-284, 286, 294.
Euclides, 69, 189, 357.
Eusebetti, 474.
Ewing, A. C., 115.
Eysenck, H. T., 113.

F

Fabro, C., 107, 115.
Faggiotto, A., 106, 107.
Falconi, C., 33.
Farges, 17.
Farinelli, A., 390, 392.
Fazio, V., 515.
Felipe El Canciller, 73.
Félix (Padre), 409.
Fernández-Ladreda, J. M., 233.
Ferreira, A., 364.
Fichte, 32, 34, 339, 340, 510.
Filóstrato, 409.
Finance, J. de, 108.
Finetti, 321.
Fizean, 421, 422.
Flew, A., 244.
Floridablanca (Conde de), 368.
Fonseca, P. de, 350, 367.
Forest, A., 105, 514.
Fox Morcillo, 397.
Franchi, A., 116.
Francisco de Asís (San), 274.
Franc. Silv. de Ferrara, 41, 158.
Frank, 56.
Freud, S., 29, 229, 504, 507.
Fries, J. F., 237.
Frisch, R., 286.
Fuentes, E., 114.
Fuetscher, L., 161.

G

Gabriel Biel, 59.
Gahiel, L., 115.
Galileo, 103, 111, 313, 411, 412.
Galli, G., 117.
Gandillac, M., 115.
García Bacca, J. D., 321.
García de Cisneros, 277.
García y García de Castro, R., 513.
García Lorca, F., 320.
García Morente, M., 338.
Garrigou-Lagrange, R., 45, 107, 129, 130, 212.
Gastalvo, V., 320.
Gaus, 425.
Geiger, A., 158, 176.
Gemelli, A., 333-336.
Gentile, G., 112, 247, 320, 321, 325, 351, 351, 365, 486.
Geny, P., 58.
Germán de Carintia, 69.
Giacon, C., 117.
Giannini, G., 108.
Gihon, 105.
Gil de Roma, 101, 199.
Gilberto Porretano, 99.
Gilson, E., 158-162, 164, 176, 177.
Gioberti, 425, 497, 500.
Giorgi, G., 429.
Giusso, L., 379.
Glanville, 187.
Glorieux, P., 198.
Goblet, 345.
Goethe, 111.
Gómez, E., 114.
Gómez Nogales, S., 246.
Gómez Pereira, 501.
Gonseth, F., 117.
González Alvarez, A., 246, 379.
González Cordero, F., 105.
Gonzalo de Valboa, 75, 195, 196.
Gossard, 58.
Göteborg Rodhe, 339.
Gouhier, 230.
Grabmann, M., 196, 258.
Gracián, B., 95.
Gray, C., 116.
Gredt, J., 40, 158.
Greef, de, 514.
Gregoire, F., 107.
Gregorio I (San), 276, 277.
Grosso, P., 107.
Guillermo d'Auvergne, 72, 187.
Guillermo de Moerbecke, 199.
Guillermo de Ockham, 364, 367.
Guillermo de la Ware, 197.
Guy, A., 514.
Guzzo, A., 117, 515.

H

Haag, E., 97.
Haavelmo, T., 286.
Haldane, 415.
Hamilton, 147, 394, 403.
Harms, B., 295, 300, 302, 303.
Harnack, A., 427.

Harro Roy, F., 286.
Hartmann, N., 67, 77, 81, 117, 237.
Hauréau, B., 65-67, 180, 465, 466, 468-472.
Hecker, 82.
Heerebord, 92.
Hegel, 32, 33, 101, 115, 158, 215, 217, 240, 245, 281, 340, 352, 353. 358, 380, 393, 397, 510, 513.
Heidegger, 91, 242, 339, 365.
Heinzel, G., 90, 91.
Heisenberg, 145, 153.
Helinando de Froidmont, 186.
Hellín, J., 105, 106, 225, 227, 246.
Hellpach, W., 379.
Helmont, van, 316.
Helyar, 263.
Hensel, 357.
Heráclito, 288-289.
Hertling, G. von, 473.
Hertz, H., 357, 428.
Herveo Natalis, 69, 196.
Hesíodo, 99.
Hicks, J. R., 286.
Hilbert, D., 357.
Hoenen, 80, 225.
Höffding, H., 81.
Hoffmeister, J., 380.
Hollmann, 347.
Homero, 99.
Hsiao, P. S. I., 334.
Hume, D., 204, 246, 427.
Husik, 473.
Husser, P., 106.
Husserl, E., 112, 116, 338, 347
Huxley, 50.

I

Iacono, G., 334-336.
Ibáñez, J., 113.
Ibn Dawud, 182.
Ibn Gabirol, 66-77 (*passim*), 181, 184, 194, 198, 202, 464, 468.
Ignacio (San), 255-282 (*passim*).
Infeld, L., 424.
Isaac de Stella, 69, 72, 183.
Isaye, G., 106.
Isidoro (San), 367, 400.
Iturrioz, J., 34.

J

Jaeger, W., 318, 476.
James, W., 6, 242, 288, 289, 290, 308
Janet, P., 144, 242.
Jankélevich, 514.
Janniers, S., 106, 107.
Jaspers, K., 216, 217, 365, 510.
Javelli, 278, 279.
Jeans, J., 143, 427.
Jehudá Ha-Leví, 367.
Jerónimo (San), 276.
Jevons, 284-285.
Jiménez, J. R., 320.
Jiménez de Parga, M., 113.
Joaquín de Fiore, 363.
Jolivet, R., 108, 247.
Jones, W., 503.
Jordán, 143, 153.
José, 261.
José Ant. de S. Alberto, 369
Journet, C., 106.
Juan Baconthorp, 59, 199.
Juan de Bassolis, 59.
Juan Buridano, 103.
Juan Capréolo, 241.
Juan Duns Escoto, 22, 38, 41, 42, 158, 193, 364.
Juan Filópono, 71, 476.
Juan Hispano, 100, 183.
Juan Peckam, 191.
Juan Quidort, 196.
Juan Sevillano, 100.
Juan de Sto. Tomás, 15, 41, 158, 161, 320, 504, 505.
Jungmann, 388.
Jung, C. G., 504, 507.

K

Kafka, G., 473.
Kahlbaum, 354.
Kant, 32, 111, 115, 117, 157, 158, 204, 205, 216, 218, 235-245, 281, 319, 338-342, 347, 352, 353, 399, 402, 403, 405, 487, 488.
Kawada, 322.
Kepler, 313.
Keynes, 299, 321.
Kierkegaard, 29, 115, 239, 247, 365.
Kleineidam, 197.
Kleutgen, 58, 158, 177.
Kluberfanz, G., 106.
Koch, J., 323.
Kolmogorov, 321.
Koninck, Ch. de, 105, 106, 107, 378.
Koopman, B. O., 321, 322.
Kucharski, P., 116.
Künkel, F., 513.
Kwant, R., 107.

L

Laínez, D., 256.
Lalor, J., 107.
Lamanna, 118.
Lambert, 347.
Lambruschini, 229.
Laminne, 58.
Lamolla, L., 113.
Lao-Tsé, 361.
Laplace, 318, 321.
Láscaris Comneno, C., 246.
Lavelle, L., 289.
La Vía, 117.
Lazzarini, 117
Lebbolo, F., 335, 336.
Leclerq, J., 331.
Leibniz, 111, 117, 207, 217, 218, 228, 284, 347, 419, 513.
Lenzi, 6, 320.
León XIII, 507.
León Hebreo, 397.
Leonardo da Vinci, 316.
Leonticf, 289, 301.
Lepidi, 58.
Le Roux, 419.
Le Senne, R., 244, 365.
Leuret, F., 336.
Linke, P., 246.
Little, E., 491.
Lobato, A., 105, 108.
Loegstrup, K. E., 247.
Lonergan, B., 106.
Longino, 356.
Lorentz, 417, 419, 420, 422, 424, 425.
Loriaux, R., 158.
Losada, L. de, 317.
Lotz, J. B., 161.
Lubac, H. de, 45.
Lucas (San), 275.
Lucrecio, 362.
Ludolfo de Sajonia, 277.
Lugo, J. de, 56.
Lukasiewicz, J., 321, 380, 515.
Lundberg, 286, 294, 298.

M

Mach, E., 237, 427.
Machado, 110, 320.
Maeztu, R. de, 110.
Magistretty, F., 335.
Maimónides, 367.
Maistre, J. de, 365.
Malebranche, N., 117, 239, 240.
Malevez, L., 45.
Mallart, J., 113.
Mamiani, T., 497.
Mancini, 352.
Manser, G., 43.
Manzoni, A., 500.
Maquiavelo, 364.
Maraigs, 424.
Maravall, J. A., 114.
Marc, A., 7, 11, 227.
Marcel, G., 10, 243, 244, 359, 365.
Marco Aurelio, 255.
Marcos, B., 255.
Marcuse, L., 115.
Maréchal, J., 45, 242, 243, 320.
Marías, J., 115, 233, 260, 369.
Mariotte, 316.
Maritain, J., 15, 17, 158.
Marjolin, R., 294.
Marschak, J., 286.
Marsilio de Inghen, 59.
Martínez, A., 258.
Martínez Gómez, L., 114, 246.
Martínez Marina, 368.
Martins, I., 364.
Marty, F., 116.
Marx, K., 358, 365.
Marzorati, C., 380.
Masí, R., 106,
Masnovo, A., 248.
Mastrio, 59.
Mateo de Aquasparta, 192.
Mattati, C., 116.
Mauro, S., 200.
Maxwell, 417, 428, 429.
Mayer, H., 285, 287.
Mayr, J., 59, 347.
Mayronis, de, 59.
Mazzantini, 353.
Mac Coy, Ch., 107.
Mac Inerny, R., 108.
Meier, L., 347.
Mendeleyeff, 54, 55.
Menéndez Pelayo, M., 95, 110, 368, 378, 387-410 (*passim*), 468, 513.
Menger, 284-285.
Merlau-Ponty, 241.
Mesnard, P., 115.
Meyerson, E. ,205.
Miano, V., 108.
Michel, E., 491.

Michelson, 415, 418, 421.
Mill, J. St., 356, 399.
Millán Puelles, A., 246.
Millás Vallicrosa, J., 369.
Milne, 419.
Mindán, M., 246.
Minges, 196.
Minkowski, H., 10, 420, 423-425, 428, 429, 514.
Mises, L., 284, 288-292.
Mises, V., 308, 321.
Mittasch, A., 486.
Mitterer, A., 427.
Molina, L. de, 200, 367.
Möller, J., 107.
Mónaco, 58.
Moore, Ch. A., 244, 286.
Morandini, F., 107.
Moreau, J., 105, 108, 116, 117.
Morgan, 289.
Moritz, 341, 342.
Morley, 421.
Motte, A. R., 45.
Munnynck, M. de, 58, 130.
Muñoz Alonso, A., 105, 108, 117, 325, 326, 379, 496, 513.
Muñoz, J., 410.
Muzio, G., 107.
Myrdal, 284.

N

Neumark, 473.
Newton, 313, 358, 411, 412, 429.
Nicolás de Damasco, 351.
Niedermeyer, A., 498, 499.
Nietzsche, 34, 51, 320.
Nyman, 117.
Nys, 58.

O

Oberti, E., 116.
Oggioni, E., 474, 481.
Olgiati, 116, 240.
Ollero, C., 114.
Oppenheimer, 343.
Orígenes, 280.
Orland, J., 144.
Ortega, A., 114.
Ortega y Gasset, J., 32, 33, 89, 109, 233, 246, 320, 326, 368, 369.
Ortegat, 81.
Ortí y Lara, J. M., 405.
Ory, 256.
Osio, 365.
Oviedo, 59.

P

Pablo (San), 259.
Pacios, A., 326.
Padoa, A., 353.
Padovani, U. A., 81, 361, 380.
Pafnucio, 231.
Palacios, L. E., 246.
Pallavicini, 59.
Palmés, F., 226, 227.
Palmieri, 56, 59, 80.
Parent, A. M., 107.
Pareto, 365.
Pareyson, L., 327.
París, C., 245.
Parménides, 158, 351.
Parodi, D., 247.
Pascal, 364, 497.
Pasinetti, B., 116, 240.
Pastore, A., 515.
Paton, 341.
Patricio, F., 351.
Paulo Orosio, 366.
Pavlov, 503.
Pedro Abelardo, 99.
Pedro d'Auvergne, 197.
Pedro Canisio (San), 272.
Pedro Hispano, 190, 191, 256.
Pedro Juan de Olivi, 70, 75, 192.
Peirce, 290.
Pelayo, A., 367.
Pellegrini, R., 230.
Pelster, F., 515.
Pereto, 285.
Pérez Argos, B., 16.
Pérez de Ayala, 110.
Pérez Muñiz, F., 498.
Pérez del Pulgar, J. A., 144, 145, 422.
Perrault, 316.
Perroux, 294, 295.
Perugia, A., 334-336.
Pesch, T., 17, 56.
Petau, 200-202, 465.
Peters, J. A., 108.
Petit, S., 351.
Petruzzelis, N., 496.
Petzäll Ake, 341.
Piazzi, R., 509.
Pico della Mirandola, J., 351
Piemontese, E., 116.
Pieper, J., 491, 492, 493.
Pieri, M., 348.
Piga Sánchez-Morate, 230.
Pío XI, 344.
Pío XII, 344.
Pirandello, 92.
Pitágoras, 361.
Planck, M., 145, 416, 425, 427, 430.
Platón, 98, 158, 187, 234, 239, 255, 260, 274, 281, 288, 338, 345, 351, 353, 355, 356, 361, 397, 398, 440, 454, 464, 475.
Plaucquet, 347.
Plenge, 492.
Plinio, 90, 99.
Plotino, 98, 158, 255, 260, 274, 362, 409.
Poincaré, 419.
Polanco, J. de, 256, 278.
Porfirio, 274, 436, 464.
Porras, J. C., 116.
Pos, H., 116.
Prados, J., 287.
Proclo, 67, 99.
Protágoras, 98, 288.
Pruche, B., 108, 161, 256.
Ptolomeo, J. B., 59.
Puigrefagut, R., 246.
Putifar, 261.

Q

Quadrado, 393, 395.
Quesnay, 307.
Quevedo, 367.
Quiles, I., 108, 246.

R

Raduscev, B., 334.
Raei, J., 92.
Raeymaecker, L. de, 158.
Rahner, K., 45.
Ramón y Cajal, S., 368, 389.
Ramón Lull, 347, 367, 368, 395, 397, 398.
Ravá, 116, 117.
Ravaisson, 242.
Reginaldo de Piperno, 83.
Régis, L. M., 428.
Reichenbach, 236, 415, 422, 423.
Reimarus, 347.
Reininger, R., 247.
Renán, E., 407.
Renoirte, 61.
Rey, E., 96.
Rey Altuna, L., 112.
Reyes, A., 369.
Riaza, J. M., 226.
Ricard, L., 108, 116.
Ricardo de Mediavilla, 56, 199.
Ricardo de San Víctor, 99.
Richet, 488.
Rickert, H., 116.
Riehl, A., 6.
Riet, G. van, 116.
Rintelen, F. J. von, 115.
Riva, C., 108, 116.
Robbins, 284, 308.
Roberto Belarmino (San), 501, 502.
Robinet, A., 88.
Rodríguez, S., 272
Rogerio Bacon, 69, 70, 197, 240.
Rogerio Marston, 192.
Roig Gironella, J., 105, 107, 113, 246, 290.
Roldán, A., 112.
Rosanas, J., 247.
Rosmini, A., 112, 116, 117, 239, 240, 245, 350, 365, 370, 380, 497.
Ross, W. D., 473, 482.
Rossi, P., 414.
Roure, M. L., 116.
Rousseau, J. J., 239, 510.
Rousseau (O. P.), 160, 161.
Roux, 149.
Royo, J., 113.
Rubert Candau, J., 246.
Rubio y Lluch, A., 513.
Ruiz Contreras, 110.
Ruiz Cuevas, J., 112.
Ruiz de Motoya, D., 67, 76, 77, 200.
Ruiz de Santayana, J. 241.
Russell, B., 244, 321, 340, 347, 417, 429.
Ryle, G., 244.

S

Sabatier, A., 81.
Sacerdote, 335.
Saint-Michel, 108.
Saint-Venant, 145.
Salas, J., 388.
Sánchez, F., 405.
Sánchez Mazas, M., 246.
Sancho, A., 494.
Sanvisens, A., 331, 379.
Sarton, G., 183.
Sartre, 217, 229, 289, 365, 514.
Schaaf, 56, 58, 60.
Scheler, M., 339.
Schelling, 115.
Schiavo, C., 116.

Schiller, 288.
Schlegel, 238, 239.
Schleiermacher, 339, 340.
Schmitt, 90.
Schneider, A., 187.
Schneider, H. W., 469.
Schönnenger, 90.
Schopenhauer, 365.
Schrödinger, 145, 147.
Schuhl, P. M., 324.
Schumpeter, J. A., 287, 294, 295.
Schupper, 334.
Sciacca, M. F., 105, 116, 117, 240, 378, 380.
Seiler, J., 427.
Sellier, F., 294, 298.
Selvaggi, F., 106, 419.
Séneca, 366.
Serrano y Sanz, M., 390.
Servio Plotino, 475.
Severino, E., 116.
Siegmund, G., 106, 148-150.
Siger de Brabant, 32, 158.
Sillen, E. A., 158.
Simón de Tournai, 69, 182.
Simone, I. de, 105, 107.
Simplicio, 476.
Sixto V, 344.
Smolenski, 503.
Soccorsi, F., 106.
Sócrates, 97, 223, 234, 260, 274, 281, 442, 445.
Sola, J. de C., 379.
Solana, M., 513.
Soleri, G., 474.
Solignac, A., 116, 380.
Solís, G., 105, 106.
Soloviev, W., 89.
Sommerfeld, A., 415, 424, 427.
Soranzo, G., 116.
Sorel, J., 320.
Soria, C., 498.
Soto, D., 256.
Spearman, 330.
Spencer, H., 399.
Spengler, O., 29.
Spiazzi, R., 107.
Spirito, U., 117, 118, 353, 515.
Spranger, E., 87, 88, 115.
Stefanini, L., 108, 116, 117, 248, 327.
Steiner, 332.
Straubinger, H., 81.
Suárez, F., 20-21, 38-39, 40-43, 59, 157-178 (*passim*), 200, 220, 240, 265, 281, 282, 367, 369, 489
Sureda Blanes, F., 246.

T

Taine, H., 297.
Tales, 233.
Tarouca, S., 117.
Tedeschini, 59.
Temistio, 102, 103, 476.
Tenolla, E., 116.
Teodoro, 388.
Teofrasto, 274, 313.
Terán, M., 113, 114.
Terstenjak, A., 334.
Tertuliano, 25, 29, 30, 50.
Théry, G., 180, 202, 470.
Thévenaz, P., 248.
Thierry de Chartres, 181, 184, 185.
Thomas, I., 321.
Thomas, L. E., 350.
Thomasius, 347.
Thum, B., 106.
Tierno Galván, E., 114.
Tillic, C., 115.
Timpler, 350.
Tinbergen, J., 286, 294, 297, 303.
Todolí, J., 114.
Tolansky S., 415.
Toledo, F. de, 56, 200.
Tomás de Aquino (Sto.), 7-19 (*passim*), 38-48 (*passim*), 59, 69-75, 83, 101-103, 130, 135-142, 158, 168, 175, 180, 190, 200, 210, 212, 219, 221, 227, 237, 240, 241, 243, 245, 248, 258, 276, 280, 292, 313, 318, 323, 350, 352, 356, 359, 364, 396, 414, 445, 446, 463-465, 468, 474, 481, 506, 508, 510, 513.
Tomás Moro (Sto.). 364.
Tomás de Vío (Cayetano), 13, 41, 158, 161, 171, 172, 240, 241.
Tomás de York, 196.
Tonini, V., 105.
Tonnies, 493.
Tonquedec, J. de, 488.
Torras y Bages, J., 246.
Toynbee, A., 365.
Trajano, 90.
Tresserra, F., 196.
Tripodi, N., 320.
Troisfontaines, R., 243.
Tusquets, J., 113.

U

Ubeda Purkiss, M., 113.
Ueberweg, F., 513.
Unamuno, M. de, 28, 29, 34, 92, 110, 233, 320, 326, 368, 369.
Ungidos, J. J., 498.

V

Vaihinger, 289.
Valencia, G. de, 200.
Valle-Inclán, R. del, 110.
Vanni Rovighi, S., 105, 107.
Varcollier, 419.
Vaux, R. de, 179, 181.
Vázquez, G., 200.
Vázquez Camarasa, E., 255.
Vedel, 514.
Vega, P. de la, 277.
Vélez Cantarell, J. M., 113.
Ventura, 239.
Verardo, R., 108, 505.
Vernotte, P., 105, 106.
Vettori, V., 320, 321.
Vicente Ferrer (San), 367.
Vigier, J. P., 146.
Vital de Furno, 69-76 (*passim*), 193-195.
Vitoria, F. de, 241, 367.
Vitrubio, 316.
Vives, J. L., 367, 402-404.
Vleeschauwer, H. de, 347.
Volpe, G. della, 320.
Vos, de, 483.
Vries, J. de, 107, 131, 140-142.

W

Waelhens, A. de, 115.
Wagemann, E., 294, 296, 298, 302, 303.
Wahl, J., 117, 247, 352.
Waissmann, F., 244.
Walras, 284, 285.
Warburg, 97.
Warichez, 183.
Warnock, G. J., 244.
Watson, 289, 290, 308.
Weber, M., 509.
Weissmann, A., 149.
Wenung, 115.
Wenzl, A., 115.
Werts, E., 97.
Weyl, 417, 418, 421, 424, 427, 429.
Whitehead, A. N., 293.
Wicksell, 299.
Wieser ,F. de, 285, 287, 288, 308.
Wilpert, P., 513.
Wirsing, G., 491.
Wirth, A., 334, 335.
Wisdom, J., 244.
Wittgenstein, L., 244.
Wolf, V., 349.
Wolff, Ch., 159, 347.
Wordsworth, 356.
Wulf, M. de, 185.
Wunderle, G., 81.
Wundt, G., 379.

X

Xiberta, B., 107.

Y

Yela, M., 246.
Yurre, G. de, 233.

Z

Zaragüeta, J., 116.
Zavalloni, 335.
Zazo, R., 86.
Zeller, E., 351, 473, 481.
Zenón, 31
Zimara, M. A., 59.
Zubiri, X., 369.
Zumel, 200.
Zürcher, J., 313, 318, 474.
Zweig, F., 288.

II.—Indice general de autores reseñados en la sección BIBLIOGRAFIA (revistas y literatura filosófica española e hispanoamericana).

A

Abad Carretero, L., 372.
Aceti, G., 511.
Albendea, M., 367.
Alcázar, C., 368.
Alcina Franch, J., 367.
Alcorta, J. I., 366, 371, 374.
Alejandro, J. M., 361, 377.
Alonso, A., 100.
Alonso, J. M., 363, 365, 367.
Alonso Turienzo, T. , 363.
Alvarez de Miranda, A., 369, 377.
Alvarez Díez, U., 363.
Alvarez Turienzo, S., 362, 363.
Amerio, F., 361.
Andérez, V., 372.
Antonelli, M. T., 363.
Antweiler, A., 485.
Aranguren, J. L., 374.
Arias, J., 366.
Arín Ormazabal, A., 365.
Artigas, J , 510
Ayala, F., 364.

B

Balaguer-Vintro, Ig., 374.
Baraldi, S., 365
Barata Tavares, A., 367.
Baraut, C., 363.
Barjau R u, J. M., 376.
Barone, F., 347
Barrientos Restrepo, S., 369.
Baruk, H., 354
Battaglia, F., 375.
Bartina, S., 372.
Baumgarten, Fca., 376.
Bernays, P., 237.
Bertola, E., 367.
Betancur, C., 376.
Blanco, G., 373.
Bohr, N., 372.
Boix Selva, E., 374.
Bosworth Burch, G., 361.
Bosch, R., 242.
Bosco, N., 241.
Boyer, C., 359.
Bréhier, E., 362.
Brüning, W., 366, 369, 372.
Büchel, W., 506.
Bueno Martínez, G., 362, 369, 372, 373.

C

Caba, P., 371, 372, 376, 494.
Capánaga, V., 362.
Capol, M., 372.
Carranza, C., 375.
Carreras Artau, J., 225, 361.
Carrit, E. F., 356.
Carruccio, E., 348.
Cary-Elwes, C., 363.
Casaubón, J., 370.
Castro, A., 377.
Castro Villacañas, A., 374, 375.
Caturelli, A., 361, 377.
Cayuela, A., 368.
Cencillo, L., 374, 376.
Ceñal, R., 365.
César Castelli, V., 369.
Ciappi, L., 101.
Cicerón, 362.
Cilleruelo, L., 362, 363.
Clercq, V., 366.
Cobos Porras, J., 509.
Cock Arango, A., 369.
Colomer, L., 371.
Coninck, A. de, 487.
Corts Grau, J., 374, 377.
Cossío, A., 374.
Costa Pimpao, A. J., 364.
Crahay, F., 346.
Crisóstomo de Pamplona, 359.
Cuervo, M., 373.
Cuesta, S., 369.
Cura, A. del, 364.
Czezowski, T., 348.

CH

Chaix-Ruy, J., 358.

D

Dabin, J., 374.
Dalmáu, J., 352.
Dana Montaño, S., 369.
Derisi, O. N., 349, 365, 369, 371.
Díaz Arnal, I., 373.
Diego, T., 371.
Díez-Alegría, J. M., 364, 366, 374, 375.
Díez Blanco, A., 361, 370.
Díez del Corral, L., 376.
Domínguez, D., 361.
Domínguez del Val, U., 366.
Donoso Cortés, J., 368.
D'Ors, E., 368, 372.
Drudis-Baldrich, R., 366.
Dúe Rojo, A., 370.
Duffrenne, M., 356.

E

Escámez, J. M., 369.
Escobar, J. I., 375.
Echarri, J., 372.
Echeveste, E. I., 365.
Elías de Tejada, F., 364.
Elorduy, E., 362, 367.
Encinas, M. de, 366, 511.
Espinosa Ferreiro, J., 375.
Estal, G. del, 363.
Estevan Peris, V., 374.
Ewing, A. C., 238.
Eysenck, H. J., 505.

F

Faggin, G., 364.
Farré, L., 366.
Fatta, M., 240.
Fernández Huerta, J., 376.
Fernández de Viana, F., 370.
Ferrater Mora, J., 369, 370.
Feys, R., 243.
Figuerido, C. A., 373, 502.
Fingarette, H., 508.
Finlayson, C., 362.
Flórez, R., 363.
Fontán, P., 241.
Fraga Iribarne, M., 364, 375.
Fraile, G., 361, 362, 371, 512.
Frey, G., 357.
Fröbes, J., 373.
Fuente, A., 364, 370.

G

Gallego, A., 361.
Gama Caeiro, F. J., 367.
Gamallo Fierros, D., 368.
Gamba, R., 365.
Garagorri, P., 368.
García Astrada, A., 364.
García Bacca, J. D., 372.
García Bellido, A., 372.
García Blanco, M., 368, 369.
García de la Fuente, O., 367.
García Guzmán, A., 363.
García Martínez, A., 367.
García Martínez, F., 362.
García Miralles, M., 367.
García Vieyra, A., 371.
Garrido, M., 364.
Garrigou-Lagrange, R., 371.
Genovés, V., 361.
Ghirardi, O., 372.
Gil de Biedma, J., 376.
Giusso, L., 365.
Goldschmidt, V., 97.
Goldschmidt, W., 374.
Gómez Arboleya, E., 375, 509.
Gómez Nogales, S., 362.
Gonseth, F., 346.
González, J. I., 369.
González Alvarez, A., 366.
González-Haba, M., 377.
González Moral, I., 370.
González Paredes, R., 365.
González-Quevedo, J., 362.
Goux, A., 376
Grégoire, F., 346.
Grossmann, R., 366.
Guardini, R., 376.
Guéroult, M., 235.
Guerrero, E., 507.
Guil Blanes, F., 371.
Guitton, J., 363.
Guzzo, A., 345.

H

Hartmann, A., 362.
Hatzfeld, H., 367.
Hayen, A., 242.
Heidegger, M., 365.
Heintel, E., 237.
Hellín, J., 370, 371.
Helson, H., 373.
Herrero García, J, M., 361.
Heuyer, M. G., 373, 503.
Horas, P., 365.

I

Iannarone, R. M., 508.
Iriarte, J., 362, 364, 365, 367.
Iriarte, M., 372.
Ivanka, E., 99.

J

Jacot, L., 372.

Jaeger, R., 366.
Jagot, P., 373.
Jaramillo, G., 365, 372.
Jaspers, K., 365.
Jiménez Duque, B., 377.
Jiménez de Parga, M., 365, 375.
Jimy Jafella, S., 365.
Juretschke, H., 368.

K

Kaplan, A., 348.
Koch, A., 494.
Kopper, J., 103.
Krause, A., 369.

L

Labrie, R., 504.
Lachièze-Rey, P., 235, 236.
Lafuente Ferrari, E., 363.
Lagüens Marquesán, G., 375.
Laín Entralgo, P., 366, 372.
Landucci, P., 373.
Láscaris Comneno, C., 234, 236, 367, 372.
Lauer, R. Z., 501.
Lauras, A., 363.
Lecierq, J., 374, 375.
Leni di Spadafora, F., 353.
Lenz, J., 365.
Lippert, P., 377.
Lobato, A., 364.
López de Munaín, R., 371.
López-Ibor, J. J., 377.
Lorenzini, G., 376.
Lucas Verdú, P., 375.
Lumbreras, P., 374.
Luno Peña, E., 375.

M

Maier, A., 103.
Maillo, A., 366, 376, 377.
Mancini, I., 352.
Mancini, J., 353.
Mantilla Pineda, B., 361.
Maquiavelo, N., 364.
Maravall, J. A., 368.
Marchesan, M., 373.
Marías, J., 366, 368, 369, 370, 377.
Marín, J., 361.
Maritain, J., 510.
Martín Palma, J., 367.
Martins, D., 366.
Martins, M., 367.
Martín-Santos, L., 373.
Masi, R., 346.
Matisse, G., 502.
Mattai, G., 508.
Maurois, A., 372.
Meier, C. A., 507.
Meléndez, B., 372
Menéndez Pelayo, M., 368.
Meseguer, P., 373, 504.
Michel, E., 489.
Millán Puelles, A., 370.
Mindán Manero, M., 371.
Moeller, C., 377.
Mondría, A., 373.
Monsegú, B., 367.
Montero Díaz, S., 367.
Montilla, F., 376.
Moreau, J., 98.
Moreno, J., 376.
Munro, T., 354.
Muñoz, J., 362, 370, 372.
Muñoz Alonso, A., 362, 363, 366, 370, 375, 496.
Muñoz Espinalt, C., 372, 373.
Murillo Ferrol, F., 375.

N

Napoli, G., 351.
Nicolau, M., 344, 363.
Niedermeyer, A., 498.
Nolet de Brauwere, I., 244.

O

Obermaier, H., 372.
Obersteiner, J., 363.
Oeing-Hanhoff, L., 506.
Oliveira Dias, J., 367.
Ollero, C., 375.
Ordónez, D., 373.
Oromí, M., 363, 364, 371.
Oroz de la Consolación, J., 363.
Ortega y Gasset, J., 368.
Osana, J., 377.

P

Pacios López, A., 376.
Palacios, J., 371.
Palacios, L. E., 239, 364.
Palmés, F., 370.
Pardo, R., 371.
Pareyson, L., 354.
París, C., 369, 370.
Pascal, B., 364.
Pauly, W., 506.
Pepin, J., 98.
Perdomo García, J., 358, 362.
Perelman, Ch., 345.
Pereña Vicente, L., 367, 489.
Pérez, I., 361, 371.
Pérez Embid, F., 368.
Pericot García, L., 372.
Petruzzellis, N., 496.
Picón Salas, M., 377.
Piemontese, F., 500.
Pieper, J., 491.
Pineda, J. J., 369.
Pinillos, J. L., 373.
Pirlot, J., 244.
Platón, 361.
Platzeck, E., 361.
Puglisi, F., 486.
Pujals, E., 365.

Q

Quiles, I., 363, 365, 371.

R

Ramírez, S., 364, 370.
Ramis Alonso, M., 371.
Ramón y Cajal, S., 368.
Ramón Lull, 367.
Ramos de Motta, M., 367.
Rauwens, J., 358.
Rebollo Peña, A., 364.
Redanó, U., 370.
Reepaa, Y., 357.
Reiner, H., 350.
Reyes, A., 369.
Riba, L., 368.
Riopérez y Milá, S., 365, 375.
Rodríguez, F., 376.
Rodríguez Aranda, L., 361.
Roepke, W., 376.
Rof Carballo, J., 368, 373.
Roger, J., 365.
Roig Gironella, J., 365, 371, 372, 375.
Roldán, A., 373.
Rosado, J. J., 362.
Rosmini Serbati, A., 365.
Ross, D., 97.
Rotenstreich, N., 238.
Rougemont, D., 377.
Rovea, G., 350.
Royo, A., 373, 500.
Rubert Candau, J. M., 372, 374.
Ruiz Amado, R., 376.
Ruiz de Elvira, A., 373.
Russell, B., 370.

S

Salazar, A., 377.
Salcedo, M. M., 369.
Sánchez Agesta, L., 375.
Sánchez de Muniain, J. M., 377.
Sánchez-Marín, F., 363.
Sánchez-Mazas, M., 371.
Sánchez Vega, M., 501.
Sancho, A., 494.
Santero, L., 505.
Sanz Briones, J. M., 373.
Schaerer, R., 97.
Scholz, H., 236.
Schubert, K., 367.
Sciacca, M., 101, 240, 351, 362, 363, 364, 370, 375.
Secadas, F., 373, 376.
Segundo de Jesús, 363.
Semprún Gurrea, J. M., 366.
Séneca, 366.
Sepich, J., 377.
Serrano Poncela, S., 368.
Siguán, M., 373, 376.
Siemes, J. B., 238.
Simón Díaz, J., 368.
Simone, L. de, 100.
Solana, M., 368.
Soria, C., 375.
Souriau, E., 355, 497.
Straub, J., 363.
Suárez, P., 367.

T

Tallaferro, A., 373, 503.
Tapies, A., 377.
Tarrozzi, G., 503.
Tavares, S., 367.
Tavianini, U., 497.
Thomas, L. E., 350.
Thonnard, F. J., 363.
Tierno Galván, E., 375.
Todolí, J., 376, 377.
Tomás de Aquino (Sto.), 364, 498.
Tomás Moro (Sto.), 364.
Tonelli, G., 235, 347.
Tonquedec, J. de, 488.
Torelló, R., 364.
Torrefeta, L., 364.
Torres, J. M., 366.
Torroba B. de Quirós, F., 366.
Toynbee, A., 377.
Trabazo, L., 369.

Truyol y Serra, A., 367.
Tusquets, J., 377.

U

Upegui Acevedo, E., 364.
Urdánoz, T., 101, 242.
Urmeneta, F., 366.
Uscatescu, G., 365, 377.

V

Vaca, C., 363.
Valbuena, J., 366.
Valverde, J. M., 356, 376.
Vande Wiele, 102.
Vanni Rovighi, S., 99.
Van Steenberghen, F., 103.
Vaz de Carvalho, J., 362.
Vecchio, G., 375.
Vega, A., 362.
Vega Alonso, R., 361.
Ventosa, F., 372.
Verardo, R., 241, 505.
Verbeke, G., 102.
Vicente Aja, P., 370.
Vigón, J., 377.
Vila Creus, P., 361, 370.
Villeneuve, C., 375.
Viola, R., 363.
Vogtherr, K., 357.

W

Weinschenk, C., 507.
Weitz, M., 349.
White, V., 372.
Wiese, L., 375.
Wust, P., 374.

Y

Yela, M., 374.

Z

Zalba, M., 374.
Zamayón, P., 374.
Zaragüeta, J., 363, 370.
Zubiri, X., 369.